نهاية السول

في شرح منهاج الأصول

للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي
المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن
الأسنوي الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

ومعه حواشيه المفيدة المسماة

﴿ سُلّم الوُصُول، لشرح نهاية السول ﴾

تأليف الاستاذ العلاّمة الكبير

﴿ الشيخ محمد بخيت المطيعي ﴾
مفتي الديار المصرية سابقا

الجزء الثالث

عالم الكتب

بسم الله الرحمن الرحيم

قال :

الكتاب الثاني - في السنة

وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقد سبق مباحث القول . والكلام الآن في الافعال وطرق ثبوتها [١] وذلك في بابين :

المستمر وهذه المعرفة غير مستمرة لانها لضرورة معرفة النسخ والضروريات تقدر بقدرها لكن هذا الجواب انما يتم لو كان المراد فى وضع هذه المسئلة بنسخ الجميع نسخ المستمرة منها وحينئذ يصير النزاع بين جمهور الشافعية والغزالى لفظيا فان الامام الغزالى غير منكر اياه بل جوز وانما منع نسخ وجوب معرفة النسخ والناسخ فالجواب الصحيح عن دليل الغزالى ان الجمهور يسلمون انه لا بد من معرفة النسخ والناسخ ولكن يمنعون وجوب ذلك على المكلف ويقولون بل يجب على الله تعالى عقلا على اصول المعتزلة أو عادة على ماتقتضيه أصول أهل السنة تعريف الناسخ لعباده تفضلا منه تعالى واذا لم يجب على المكلف فلا تكليف بها وقد ارتفع التكليف بغيرها بمقتضى الناسخ . واعترضوا على هذا الجواب بانه يجب على المكلف اعتقاد ان الناسخ خطاب الله تعالى وان لم يجب فهو يعمل بالمنسوخ فهذا العقد مطلوب منه وهو تكليف وأجابوا عن هذا بان المفروض اعلام الله تعالى انتساخ الحكم وان جميع التكاليف انتفت فلا ايجاب ولا تحريم وصار هذا الحال حال انتفاء البعثة فالافعال كلها على الاباحة وأدلة الحنفية والمعتزلة والاشاعرة فيما اختلفوا فيه تعلم مما قدمناه فى مبحث الاحكام وعلى كل حال فهذه المسئلة فرضية محضة خصوصاً بعد اجماعهم كما تقدم على انه لايجوز نسخ جميع القرآن فذكرها تطويل بلا طائل

(١) قال المصنف « الكتاب الثاني فى السنة وهو قول الرسول صلى الله عليه وسلم أو فعله وقدسبق مباحث القول . والكلام الآن فى الافعال الخ » أى لكون الاقوال من السنة تشارك فيها الكتاب من الامر والنهى وغيرهما من كل

الباب الاول ـ فى أفعاله

« وفيه مسائل »

الاولى أن الانبياء معصومون لا يصدر عنهم ذنب الا الصغائر سهواً والتقرير مذكور فى كتابى المصباح »أقول السنة لغة هى العادة والطريقة قال الله تعالى « قد خلت من قبلكم سنن فسيروا فى الارض » أى طرق وفى الاصطلاح تطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر من النبى صلى

ماتقدم متعلقاً بالكتاب كان الكلام هنا فى غير ذلك . ومن افعاله صلى الله عليه وسلم تقريره واشاراته كاشارته لكعب بن مالك ان يضع الشطر من دينه على ابن ابى حدرد وهمه فانه من افعال القلب فلا يهم الا بمطلوب شرعا لانه لا يهم الا بحق وقد بعث لبيان الشرعيات كما هم عليه الصلاة والسلام بجعل اسفل الرداء أعلاه فى الاستسقاء فثقل عليه فتركه . وقد استدل به على ندب ذلك وعدم المؤاخذة بالهم بالنسبة الى غيره . وقال العراقى الهم انما يطلع عليه بقول أو فعل فالاستدلال بما دل منهما فلا حاجة لزيادته . ورده ابن قاسم بانه قد يطلع بغيرهما كقرائن الاحوال والاستدلال حينئذ به على ان الاطلاع عليه بما ذكر لا يمنع كونه من افراد السنة وصحة الاستدلال به فى نفسه . وكذلك افعاله القلبية كالاعتقادات والارادات كذا قاله العطار فكان كل ذلك داخلا فى التعريف . بقى ان هذا التعريف يشمل القراءة الشاذة فانها عند الشافعية ليست بقرآن ولا خبر ولذلك لم تكن حجة عندهم ولو كانت قرآنا أو خبراً لكانت حجة مع انها قول رسول الله صلى الله عليه وسلم والقول بان المراد قوله الصادر منه بعنوان الخبرية وليست القراءة الشاذة كذلك تكلف لأن هذه الارادة بعيدة في التعريفات والجواب بأنها خبر فى الواقع وعدم الحجية لكونها مشروطة بالنقل خبراً: رده في مسلم الثبوت بأن اعتقاد الخبرية وجعل الحجية مشروطة بالنقل بعنوان الخبرية لايخفى وهنه وذلك لانه بعد اعتقاد صدوره ممن لاينطق عن الهوى لا معنى لنفى الحجية . والحق كما فى فواتح الرحموت فى الجواب من قبلهم انها ليست عندهم مما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم ينقل خبراً ولا بد منه وانما نقل

الله عليه وسلم من الأفعال أو الأقوال التي ليست للاعجاز [١] وهذا هو المراد هنا. ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل كما تقدم استغنى المصنف عنه بهأى عن التقرير بالفعل [٢] وانما أتى بأو الدالة على التقسيم للاعلام بان كلا من القول والفعل يطلق عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول بأنواعها من الامر والنهى والعام والخاص وغيرها والكلام الآن في الافعال وفي الطرق التي تثبت الافعال بها وهي الاخبار. وجعل المصنف ذلك في بابين الاول في الافعال والثاني في الاخبار وقدم الكلام في الاخبار على الكلام في الاجماع وان كان مخالفا لاصليه الحاصل والمحصول لئلا يتخلل بين أفعاله عليه الصلاة والسلام وبين طرق ثبوتها مباحث أجنبية وذكر في الباب الاول خمس مسائل

قرآنا وهو خطأ بيقين فلا اشكال. واما على ماهو التحقيق عند اصحابنا وعند بعض الشافعية من أن قول الصحابي العادل المقطوع العدالة انه قرآن لايصح الا بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم والخطأ بيقين انما هو في بقائها قرآنا لافي السماع فالقراءات الشاذة قرآن منسوخ التلاوة كما مر فليست بخبر وخرجت بقوله غير القرآن فافهم، وبهذا تعلم ان تعريف الاسنوى تام على طريقة الشافعية لا على طريقة الحنفية والمحققين من الشافعية من ان القراءة الشاذة من قول الرسول وهي قرآن في الجملة داخلة في التعريف فيحتاج الى قولنا غير قرآن ليخرج منه

(١) قال الاسنوى « وفي الاصطلاح تطلق على مايقابل الفرض وعلى ماصدر من النبي صلى الله عليه وسلم الخ » اقول الاول اصطلاح الفقهاء من الشافعية والمالكية والحنابلة، واما اصطلاح الحنفية فهي ماقابل الفرض والواجب. واما الثاني فهو اصطلاح الاصوليين وهو المرادهنا لان الاصوليين انما يبحثون عن الادلة والدليل في هذا لافي الاول بل هو حكم اخذ من دليله وهو فعله صلى الله عليه وسلم ولو واظب عليه ولم يتوعد على تركه

(٢) قال الاسنوى « ولما كان التقرير عبارة عن الكف عن الانكار والكف فعل الخ » اقول أشار بذلك الى دفع مايتوهم من الاعتراض على التعريف وكذا يقال في اشاراته وسائر افعاله القلبية من اعتقادات وارادات لان المراد بالفعل

الاولى في عصمة الانبياء عليهم السلام وهي مقدمة لما بعدها [١] لان الاستدلال بأفعالهم متوقف على عصمتهم فنقول : اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة [٢] فقال الآمدي الحق وهو ماذهب اليه القاضي أبو بكر وأكثر أصحابنا أنه لايمتنع عليهم ذنب [٣] سواءكان كفراً أو غيره وأما بعد النبوة فقد أجمعوا كماقال الآمدي

هنا ما أردناه بالفعل فى قولنا لاتكليف الا بفعل

(١) قال الاسنوى « الاولى فى عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهى مقدمة لما بعدها » أقول : اشار بذلك الى أن الكلام على عصمة الانبياء انما هو من مسائل علم الكلام وانما ذكرت في الاصول لتوقف حجية السنة على عصمة النبي صلى الله عليه وسلم ولكن ذكر جميع الانبياء لزيادة الفائدة لكن كان الاليق ان تذكر فى المبادىء الكلامية لكونها من المبادىء العامة لتوقف الادلة على عصمة رسول الله صلى الله عليه وسلم فكما يتوقف عليها حجية السنة يتوقف عليها حجية القرآن والاجماع والقياس فالعصمة اصل فى حجية القرآن وحجيته أصل فى حجية ماعداه من الثلاثة الادلة

(٢) قال الاسنوى « اختلفوا في عصمتهم قبل النبوة الخ » أقول قد عرفوا العصمة بعدة تعريفات الاول انها الحفظ من الوقوع في الذنب وقيل المنع منه وقيل عدم قدرة المعصية وقيل خلق مانع من ارتكاب المعصية غير ملجىء وهى متقاربة. واحسن ماقيل فيها أنها ملكة نفسانية تمنع صاحبها الفجور واوردوا على كل هذا انه جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « انى لاستغفر الله واتوب اليه في اليوم سبعين مرة » والتوبة شرعاً لاتكون الا من ذنب واجابوا عن ذلك بأن المراد بالتوبة في الحديث التوبة اللغوية وهى مجرد الرجوع والمراد بالاستغفار رؤية ما كان فيه اقل مما صار اليه من الكمالات لانه صلى الله عليه وسلم يرفع عند الله دائما من كامل الى أكمل بسبب تزايد فواضله وفضائله واطلاعه على ما لم يكن اطلع عليه قبل فهو صلى الله عليه وسلم مازال يترقى فى الفواضل والفضائل فهو كما اشتهر من أن حسنات الابرار سيئات المقربين

(٣) قال الاسنوى « فقال الآمدى الحق وهو ما ذهب اليه القاضى ابو بكر

﴿ تابع الحاشية ﴾

الخ » أقول مراد الآمدى انه لايمتنع ذلك عقلا لا فى الواقع قال فى مسلم الثبوت فالاكثر من المسلمين على انه لايمتنع عقلا ذنب منهم مطلقا اى ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا أو دونه خلافا للشيعة فانهم لايجوزون عقلا ذنباً عليهم مطلقا اى ذنب كان صغيرة او كبيرة كفرا او دونه وخلافا للمعتزلة فانهم ايضا يمنعون صدور المعصية عقلا الا فى الصغيرة فانهم يجوزونها واما فى الواقع فالمتوارث من لدن آدم ابى البشر الى نبينا ومولانا أفضل الرسل وأشرف الخلق محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه لم يبعث نبى قط اشرك بالله طرفة عين وعليه نص الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر وفى بعض المعتبرات أن الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن حقيقة الكفر وعن حكمه بتبعية آبائهم وعلى هذا فلا بد من ان يكون تولد الانبياء بين ابوين مسلمين أو يكون موتهم قبل تولدهم لكن الشق الثانى قل ما يوجد فى الآباء ولا يمكن فى الامهات ومن ههنا يبطل ما نسبه بعضهم من الكفر الى أم سيد العالم مفخر بنى آدم صلى الله عليه وسلم وذلك لانه حينئذ يلزم منه الكفر بالتبع وهو خلاف الاجماع بل الحق الراجح هو الاول . واما الاحاديث الواردة فى أبوى سيد العالم صلوات الله عليه وسلامه عليه فتعارضة مروية آحادا فلا تعويل عليها فى الاعتقاديات . واما آزر فالصحيح انه لم يكن ابا ابراهيم عليه السلام بل أبوه تارح كذا صح في التواريخ وانما كان آزر عم ابراهيم عليه السلام ورباه الله تعالى فى حجره والعرب تسمى العم الذى ولى تربية ابن اخيه ابا له وعلى هذا التأويل قوله تعالى (واذ قال ابراهيم لابيه آزر) وهو المراد بما روى فى بعض الصحاح انه نزل فى اب سيد العالم صلى الله عليه وسلم (ماكان للنبى والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولوكانوا اولى قربى من بعد ماتبين لهم انهم اصحاب الجحيم) فان المراد بالاب العم كيف لاوقد وقع صريحاً فى صحيح البخارى انه نزل فى أبى طالب . هذا وينبغى ان يعتقد أن آباء سيد العالم صلى الله عليه وسلم من لدن ابيه الى آدم كلهم مؤمنون وقد بينه السيوطى بوجه أتم ولولا كون الفن غريباً لفصلنا القول فيه اه . منه مع شرحه

﴿ تابع الحاشية ﴾

والحق فى هذا ماقاله صاحب جمع الجوامع والجلال عليه من ان الانبياء عليهم الصلاة السلام معصومون لايصدر عنهم ذنب اصلا لاكبيرة ولا صغيرة لاعمداً ولا سهواً وفاقا للاستاذ أبي اسحق الاسفرايني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والشيخ الامام والد صاحب جمع الجوامع لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر منهم ذنب والمراد كما قال العطار انه لايصدر منهم ذنب ولو قبل النبوة وتسميته حينئذ ذنباً مجاز اذ لاحكم قبل الشرع. ولا يشكل عليه ما وقع له صلى الله عليه وسلم من نحو تسليمه سهواً من ركعتين من الرباعية فان التسليم منها عمداً حرام وقد وقع ذلك منه سهوا فقد اجيب عنه بان محل الكلام حيث لايترتب على الوقوع سهوا تشريع اما مايترتب عليه ذلك فيجوز وقريب منه ان المعصوم منه السهو الشيطاني لا الرحماني كذا يؤخذ منهما ومن العطار. ومن هذا تعلم مافي هذه الاقوال التي حكاها الاسنوى ثم كل من الحنفية والشافعية جوزوا وقوع الزلة فى الكبائر والصغائر بعد النبوة وقبلها . والزلة هي أن يقصد فعل المباح فيلزم أمر يكون معصية لو صدر عمدا كوكز موسى الرجل القبطي حين أخذ اسرائيلياً ليحمل عليه الحطب الى مطبخ فرعون وكان يتأبى عنه فاختصما فاستغاث الاسرائيلي بموسى فنهى القبطي عما كان عليه فلم ينته فوكز موسى القبطي لا يريد قتله لكنه مات فلزم من ذلك القتل وهو معصية لو كان عمدا وحيث لم يكن عمدا فليس معصية لاكبيرة ولا صغيرة بل نقل ان القبطي قال لموسى لقد هممت ان احمل عليك فوكزه موسى عليه السلام وعلى كل حال فقالوا ان الزلة تقترن بالتنبه من الفاعل او من الله تعالى بوحي لئلا يقتدى فيها بالرسول وعلى هذا كما جاز عليهم الزلة يجوز عليهم الخطأ والسهو لانه لا يكون معصية اصلا حال الخطأ ولا حال السهو بل هو معصية اذا لم يكن خطأ او سهوا . وعلى هذا فلا حاجة لما نقلناه عن العطار بل يكفى ان يقال انهم معصومون لايصدر منهم ذنب اصلا لا صغيرة ولا كبيرة قبل النبوة وبعدها ولا حاجة الى قولهم لا عمدا ولا سهوا لانه لايتصور شرعا أن تكون المعصية سهوا والمراد بالسهو مايشمل الخطأ

على عصمتهم من تعمد الكذب فى الاحكام[١] قال فان كان غلطا فالاشبه الجواز

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فقد اجمعوا كما قال الآمدى على عصمتهم عن تعمد الكذب الخ » أقول الصحيح انهم معصومون عن الكذب مطلقا في الاحكام وغيرها لان الكذب مطلقا مخل بمنصب النبوة فلا يصدر منهم بحال ولقوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى) فبمقتضى هذا لايصدر منه نطق اصلا عن الهوى بل كل نطق يتعلق بالاحكام لايكون الا وحيا اتفاقا وكذا مايتعلق بغيرها على الصحيح وكل ما يتراءى انه كذب فهو من باب المعاريض كقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (قال بل فعله كبيرهم هذا) جوابا عن قوله تعالى حكاية عنهم (اءنت فعلت هذا بآلهتنا ياابراهيم) فقد قال فيه المفسرون انه سلك عليه السلام في الجواب مسلكا تعريضيا يؤدى به الى مقصده الذى هو الزامهم الحجة على ألطف وجه واحسنه ليحملهم علي التأمل في شأن آلهتهم مع مافيه من التوقى عن الكذب فقد ابرز الكبير قولا فى معرض المباشر للفعل باسناده اليه كما ابرزه فى ذلك المعرض فعلا بجعل الفأس فى عنقه او فى يده وقد قصد اسناده اليه بطريق السبب حيث رأى تعظيمهم اياه اشد من تعظيمهم لسائر مامعه من الاصنام المصطفة المرتبة للعبادة من دون الله تعالى فغضب لذلك زيادة الغضب فاسند الفعل اليه اسنادا مجازيا عقليا باعتبار انه الحامل عليه . والاصل فعلته لزيادة غضبى من زيادة تعظيم هذا وانما لم يكسره وان كان مقتضي غضبه ذلك لتظهر الحجة اذ لو كسره كما كسر غيره لم يتم له ماقصده على ما ذكر والقرينة على ذلك المجاز عدم امكان صدور الفعل من هذا الصنم الكبير لو كانوا يعقلون الا ترى الى قوله تعالى حكاية عنه عليه السلام (فاسئلوهم ان كانوا ينطقون) وتسمية ذلك كذبا كما فى الحديث الصحيح من باب المجاز لما ان المعاريض تشبه صورتها صورته فبطل الاحتجاج بما ذكر على عدم عصمة الانبياء عليهم السلام وكذلك قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام (فنظر نظرة فى النجوم فقال انى سقيم) من معاريض الافعال حيث تامل نوعا من التأمل في احوال النجوم وهو فى نفس الامر على تأمل الكاملين فى خلق

السموات والارض وتفكرهم فى ذلك اذ هو الاحق به عليه السلام لكنه أوهمهم انه تفكر فى احوالها من الاتصال والتقابل ونحوهما من الاوضاع التى تدل بزعمهم على الحوادث ليرتب عليه مايتوصل به الى غرضه الذي يكون وسيلة الى انقاذهم مما هم فيه والقوم توهموا ان ابراهيم عليه السلام اراد قرب اتصافه بسقم لايستطيع معه الخروج معهم الى معبدهم وهو على ماروى عن سفيان وابن جبير سقم الطاعون وكان كما قيل اغلب الاسقام عليهم وكانوا شديدى الخوف منه لاعتقادهم العدوى فهو نظير قوله تعالى (بل فعله كبيرهم هذا) كما قلنا وقوله عليه السلام في زوجته سارة هى أختى من معاريض الاقوال كقول نبينا عليه السلام لمن قال له فى طريق الهجرة ممن الرجل (من ماء) حيث اراد عليه الصلاة والسلام ذكر مبدأ خلقه ففهم السائل انه بيان قبيلته وكقول صاحبه الصديق وقد سئل عنه عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضاً (هو هاد يهدينى) حيث اراد شيئا وفهم السائل آخر ولا يعد ذلك كذبا في الحقيقة وتسميته به فى بعض الاحاديث الصحيحة بالنظر لما فهم الغير لا بالنسبة لما قصد به المتكلم وجعله ذنبا فى حديث الشفاعة قيل لانه ينكشف لابراهيم عليه السلام انه كان منه خلاف الاولى لا أن كل تعريض هو كذلك فانه قد يجب والامام الرازى لضيق محرابه ومجاله ينكر الحديث الوارد فى ذلك وهو في الصحيحين ويقول اسناد الكذب الى راويه اهون من اسناده الى الخليل عليه السلام ومن هذا تعلم ان الانبياء معصومون عن كل معصية كبيرة كانت اوصغيرة قبل النبوة وبعدها لانه لو جازت الصغائر ما كان هناك حاجة الى جعل ما ذكر من معاريض الفعل او القول. وبذلك تعلم ان قول الآمدى فان كان غلطا فالاشبه الجواز خلاف الاشبه ان كان المراد من الغلط معناه الحقيقى الذي يتعمده ويكون غير موافق للواقع وان كان المراد منه الخطأ أو النسيان فقد علمت انه لا يعد معصية اصلا ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه واما تعمد الكذب بعد النبوة فالاجماع

الصغائر الدالة على الخسة (١) كسرقة كسرة ، وما عدا ذلك فقد اختلفوا فيه على

على عصمتهم عن تعمد الـكذب فيستحيل عليهم شرعا واما قبل النبوة فالمتوارث عنهم عصمتهم عن تعمد الـكذب ايضا لدلالة المعجزة على صدقهم واما الـكذب غلطا فمنع الجمهور صدوره عنهم عليهم الصلاة والسلام لما مر من دلالة المعجزة وأما ما روى في الصحيحين وغيرهما كل ذلك لم يكن في جواب قول ذى اليدين اقصرت الصلاة ام نسيت فمعناه كل ذلك لم يكن في ظنى وهذا صادق مطابق للمحكى عنه وكذا قول موسى عليه السلام (لا) في جواب من سأل هل احد اعلم منك فقال الله تعالى (بل عبدنا خضر) كما في الصحيحين والمراد بالنفى نفى الاعلمية عن الغير في ظنه فرد الله تعالى ذلك الظن وجوز القاضى ابو بكر صدور الـكذب عنهم فمنع هو دلالتها على الصدق مطلقا بل اعتقادا وجوز ان يجرى على اللسان غلطا خلاف الواقع بل انما دلالتها على العمد فقط وهو مردود بانه يلزم عدم الوثوق فى التبليغ فانه يجوز حينئذ ان يكون قوله هذا من عند الله كذبا جاريا على لسانه الشريف غلطا ولا دليل للسامع على الباطل غير الاخبار واذا جاز فيه الكذب ولو غلطا انعدم الوثوق . وما قيل في الجواب عن ذلك ان اللازم عنده حين جريان الكذب على لسانه غلطا التنبيه بانه خلاف الواقع فاذا عدم التنبيه فهو الدليل على الصدق فالوثوق باق مدفوع بانه يلزم أن لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه والتزام ذلك بعيد عن الادب والانصاف اهـ . ملخصا منهما

(١) قال الاسنوى « واجمعوا ايضا الا بعض المبتدعة على عصمتهم عن تعمد الـكبائر الخ » أقول المراد بالـكبائر هنا غير الكذب كما أن استثناء بعض المبتدعة مخالف لما صرح به غيره قال فى مسلم الثبوت وشرحه واما غير الـكذب من الـكبائر والصغائر الخسيسة كسرقة لقمة وغيرها مما يدل على الخسة وان كانت مباحة فالاتفاق بين فرق الاسلام على عصمتهم من تعمدها سمعاً عند اهل السنة أو عقلا عند المعتزلة والروافض نعم خالف الشيعة فى صدور ماعدا الـكذب من الـكبائر والصغائر سهوا فاتفق جميع من عداهم على جواز صدورها سهواً

أقوال : أحدها أنهم معصومون من الكبائر عمداً وسهواً ومن الصغائر عمداً لا سهواً [١] وبه جزم المصنف واختاره صاحب الحاصل. والثاني أنهم معصومون عن تعمد الذنب مطلقا دون سهوه سواء كان صغيرة أو كبيرة ، لكن بشرط أن يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه [٢] ، وهو مقتضي كلام المحصول والمنتخب .

وغلطا بان يكون خطأ فى الاجتهاد أو يكون قصد المباح فيقع فى الحرام والسر فى جواز ذلك انه ليس معصية حقيقة وخالف الشيعة فهم لايجوزونها سهوا أيضا لكن يجوزونها عمدا تقية كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوى « وماعدا ذلك فقد اختلفوا فيه على اقوال احدها انهم معصومون الخ » أقول اما عصمتهم من الكبائر عمدا فقد تقدم نقل الاتفاق عليه واما صدورها سهوا فقد تقدم أيضاً اتفاق من عدا الشيعة على تجويزها سهوا او غلطا على وجه ما سبق فلم يبق الخلاف الا في العصمة من الصغائر الغير الخسيسة عمدا فاصحاب القول الاول على انهم معصومون منها عمداًلاسهوا والا في الكبائر فانهم يقولون بالعصمة منها عمداً وسهوا وقد علمت ان هذا مذهب الشيعة واما العصمة عن الصغائر عمداً لاسهوا فهو الذى جزم به المصنف واختاره صاحب الحاصل وهو مذهب الحنفية قال في مسلم الثبوت وشرحه وهو الحق فان صغيرتهم كبيرة فى حقهم وان كانت صغيرة فى حقنا الا ترى مباحات العوام سيئات الابرار الا ترى كيف قال داود الطائي الامام العارف قدس سره : امساك مائة درهم سنة حرام على الصوفى المدعى محبة الله تعالى ويجب فيه صدقة خمسة ومائتا درهم لنا وللعوام يحل ويجب ربع العشر وحسنات الابرار سيئات المقربين . الاترى كيف قال السرى بن المغلس السقطى ذلك الامام انى استغفر الله من قولى الحمد لله حين اخبرنى رجل بوقوع الحرق الغالب فى السوق وسلامة دكانى . ولما كانت الانبياء رؤس المقربين كانت صغيرتها كبيرة فى حقهم فلا يصح صدورها منهم فافهم فهو الحق ولا تخبط وتثبت عليه اه . منهما

(٢) قال الاسنوى « والثانى انهم معصومون عن تعمد الذنب مطقاً دون سهوه بشرط ان يتذكروه وينبهوا غيرهم عليه » أقول أن هذا الثانى يخالف

والثالث وهو طريقة الآمدى انهم معصومون عن تعمد الكبائر فقط (١) قال فاما

الاول فى التفصيل بين العمد والسهو فان الاول لم يفصل وقال بعصمتهم من الكبائر عمداً وسهوا ، والثاني يجوز صدور الكبائر سهوا . وأما في الصغائر فالقولان متفقان على انهم معصومون عن صدورها منهم عمداً لا سهوا . وقد علمت مما قدمناه أن جميع الفرق الاسلامية متفقون على عصمتهم عن تعمد الكبائر والاتفاق على تجويزها سهوا الا الشيعة فانهم منعوها سهواً أيضا فكان القول الأول باعتبار هذا الشق هو قول الشيعة فقط والقول الثانى باعتبار العمد فى الكبائر ما عدا الكذب متفق عليه بين الجميع وباعتبار جواز السهو مذهب من عدا الشيعة وهم الجمهور . واما باعتبار الصغائر الغير الخسيسة ففى العصمة من العمد موافق للأول وأنه مذهب الحنفية وهو الحق كما علمت

(١) قال الاسنوى « والثالث وهو طريقة الآمدي انهم معصومون عن تعمد الكبائر الخ » أقول هذا القول الثالث يخالف القول الاول من حيث أن الاول منع صدور الكبائر عمداً وسهوا والثالث أجاز صدورها لنسيان أوتأويل كما أجاز ذلك صاحب القول الثانى كما أن القول الثالث يخالف القولين فى جواز صدور الصغيرة عمدا بخلاف القولين الاول والثاني فانهما على منع الصغائر عمدا ولذلك قال في مسلم الثبوت وشرحه وجاز تعمد صغائر غيرها ـ أى غير الكبائر والصغائر الخسيسة ـ بلا اصرار فان الاصرار على الصغيرة كبيرة عند اكثر الشافعية والمعتزلة بشبهات باردة كما فى قوله تعالى « ولقد همت به وهم بها لولا ان رأى برهان ربه » وامثاله من قصة داوود وسليمان عليهما السلام والجواب انه لم يصدر عن يوسف عليه السلام هم الزنا أصلا والمعنى ولقد همت به زليخا ان تقتل يوسف لاجل ابائه عما امرته وهم يوسف بقتلها لانها كانت مريدة لايقاعه فى الحرام ولولا ان رأى برهان ربه لقتلها أو المعنى انها همت بالزنا ويوسف عليه السلام لم يهم ولولا ان رأى برهان ربه لهم وليس المراد انه وقع منه الهم ولو لم ير برهان ربه نفعله كيف وليس له أثر فى الكلام ولا يليق بجنابه تعالى ان يمدح يوسف فى هذا الهم وهذه الآيات سيقت للمدح كما يظهر بادنى تأمل كذا يؤخذ من فواتح

﴿ تابع الحاشية ﴾

الرحموت ولذلك قال ابوحيان فى بحره انه لم يقع منه عليه السلام هم بها ألبتة بل هو منفى لوجود البرهان كما تقول قارفت الذنب لولا ان عصمك الله تعالى واما ما نقل عن السلف مما يخالف هذا فقال الالوسى فالذى نعتقده انه لم يصح منها شيء عنهم لانها أقوال متكاذبة يناقض بعضها بعضا مع كونها قادحة فى بعض فساق المسلمين فضلا عن المقطوع لهم بالعصمة ولذلك قال الامام الرازى بعد ان ذكر ما نسب الى السلف وبعض المفسرين مانصه ان هذه المعصية التى نسبوها الى يوسف وحاشاه من اقبح المعاصى وانكرها ومثلها لو نسب الى افسق خلق الله تعالى وابعدهم عن كل خير لاستنكف منه فكيف يجوز اسناده الى هذاالصديق الكريم وايضاً ان الله سبحانه وتعالى شهد بكون ماهية السوء وماهية الفحشاء مصروفتين عنه ومع هذه الشهادة كيف يقبل القول بنسبة أعظم السوء والفحشاء اليه عليه السلام وأيضاً ان هذا الهم القبيح لو كان واقعاً منه عليه السلام كما زعموا وكانت الآية دالة عليه متضمنة له لكان تعقيب ذلك بقوله تعالى (كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء) خارجا عن الحكمة لانا لو سلمنا انه لايدل على نفي المعصية فلا أقل من أن يدل على المدح العظيم ومن المعلوم انه لا يليق بحكمة الله تعالى أن يحكى اقدامه على معصية عظيمة ثم انه يمدحه ويثنى عليه باعظم المدائح والاثنية الى آخر ما اطال به فراجع الالوسى اذ شئت قال فى فواتح الرحموت وأما قصة داود فغير صحيحة لانه لم ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق صحيح بل انما أخذه المؤرخون عن كتب اليهود فلا اعتداد به والذي يمكن أن يعول عليه أن أوريا كان خاطبا لامرأة فنكحها داود عليه السلام وغاية هذا ترك الاولى ولم يكن فيه ذنب لاصغيرة ولا كبيرة وأما قصة سليمان فالصحيح المعول عليه هو أنه قال لاقربن اليوم نسائي فيلدن كلهن فارساً يجاهد فى سبيل الله تعالى ولم يستثن كما هو مروى فى صحيح البخارى ولعله لم يكن اقتران الاستثناء بالكلام واجباً فليس فيه الا ترك الاولى وما سوى ذلك مما

صدور الكبيرة لنسيان أوتأويل خطأ فقد اتفق الكل على جوازه سوى الرافضة. وأما الصغيرة فقد اتفق أكثرأصحابنا وأكثر المعتزلة علىجوازه عمداً وسهوا. هذا كلامه فى الاحكام ومنتهى السول وهو معنى كلام ابن الحاجب أيضا قالا: والعصمة ثابته بالسمع عند الاكثرين خلافا للمعتزلة حيث قالوا انها ثابتة بالعقل أيضا [1]. وهذه المسئلة من علم الكلام فلذلك أحال المصنف تقريرها على كتابه المسمى بالمصباح

ينقله المؤرخون كله غلط لا ينبغي ان يلتفت اليه الا من يريد أن يجترىء على الخروج عن ربقة الاسلام فتثبت ولا تخبط اه ومن هذا تعلم أن القول الثالث بجواز صدور الصغيرة عمداً من الانبياء لادليل عليه فضلا عن كونه مخالفاً لما ذكره الامام الرازى وغيره مما يدل على خلافه وبذلك تعلم ان الحق ماقاله صاحب جمع الجوامع كما قدمناه الا انه فى دعواه عصمتهم من صدورها سهواً مخالف للجمهور ولذلك قال الجلال والاكثر على جواز الصغيرة منهم سهواً الا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة وينبهون عليها اه

(١) قال الاسنوى « والعصمة ثابتة بالسمع عند الاكثرين الخ » اقول استدل الاكثرون على أن المعاصى جائزة عقلا مستحيلة سمعا بانه لامانع فى تجويز العقل من الكمال بعد نقصان بعد رفع المانع بعناية الآهية ورياضة مكملة كما قد روى فى أكثر الاولياء فقد روي فى المعتبرات عن حبيب العجمي قدس الله سره أنه كان يأخذ الربا ويفعل افعالا ممنوعة ثم تفضل الله عليه الى أن صار وليا كاملا صاحب السلاسل ، فكذا لابعد عند العقل ان يصير الرجل بعد ارتكاب المستشنعات القبيحة وليا مقربا ثم يبعث نبياً واستدل المعتزلة والروافض فقالوا فى ارتكاب المعصية احتقار عند الناس فتنفر الناس عنه فلا يتبعونه فى الاوامر والنواهى بل يقولون هو كان يفعل كذا وكذا ويأمرنا بكذا وينهانا عن كذا فلا يتأتى حكمة الارسال فى ارساله فيمتنع هذا الارسال على الله تعالى عقلاقلنا ماذكرتم مبنى على القبح العقلى أى على أن هـذا الارسال قبيح وما هو قبيح يمتنع عليه تعالى والاشعرية من اهل السنة لا يعدون قبح هذا الارسال العارى

قال « الثانية * فعله المجرد يدل على الاباحة عند مالك والندب عند الشافعي والوجوب عند ابن سريج وأبي سعيد الاصطخري وابن خيران وتوقف الصيرفي

عن الاتباع فلا يتم عليهم وهذا المنع يتأتى منا معاشر الماتريدية القائلين بالقبح العقلي أيضا فان الخلو عن الفائدة ممنوع وانما يلزم ذلك لو كانت الفائدة منحصرة في اتباع من أرسل اليهم وهو ممنوع بل يجوز ان تكون الحكمة والفائدة اقامة الحجة عليهم للتعذيب وهو حاصل كذا قاله في الفواتح ولا يخفى ان قوله تعالى « وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » صريح في أن الحكمة والفائدة المقصودة من الارسال هي اطاعة المرسل اليهم للرسول واتباعهم له لا مجرد اقامة الحجة ولذلك قال ولو سلم قبح هذا الارسال العاري عن الفائدة فلا نسلم الملازمة وهي لزوم التنفير والاحتقار لان بعد صفاء السريرة وحسن السيرة تنعكس الحال فيصير موقراً فلا تنفير بعد الارسال ولا يضر ما كان قبل بناء على ان المعجزة جاذبة اياهم الى الاعتقاد بما ينعكس به الحال ألبتة كذا في الفواتح وأقول الاحسن في الجواب أنه يكفي في رد ما يقوله المعتزلة أن يقال هذا يقتضي أن يكون محالا شرعا من طريق السمع ويكون ذلك حكمه لورود العصمة سمعا ويكفينا في اثبات الجواز العقلي عدم وجود برهان عقلي على الاستحالة وهذا كله قبل النبوة وأما بعد النبوة فقد تقدم ما يتعلق به تفصيلا وعلى كل حال فهم معصومون قبل النبوة فلا يصدر منهم ذنب لاستحالة صدور كل ما ينفر عنهم قبل النبوة ولذلك قال في فواتح الرحموت بعد أن حكى مع مصنفه ما يتعلق بالرسل بعد النبوة وأما قبل النبوة فالتحقيق الذي عليه أهل الله من الصوفية الكرام انهم معصومون أيضاً من الكبائر والصغائر عمداً كيف لا وهم انما يولدون على الولاية ولا يمر عليهم طرفة عين وهم غير مشاهدين لله تعالى وولايتهم قوية عن ولاية الاولياء الذين ولايتهم مأخوذة من ولايتهم والاولياء محفوظون من المعاصي فافهم وتثبت عليه اه وأقول قال تعالى « الله أعلم حيث يجعل رسالته » فكان كل رسول مولوداً على الاستعداد التام لان يكون رسولا فلذلك كانت ولايته غير مكتسبة برياضات بل فضل من الله تعالى كرسالته بخلاف

وهو المختار لاحتمالها واحتمال ان يكون من خصائصه» أقول : فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية كالقيام والقعود والا كل والشرب ونحوها فلا نزاع في كونها على الاباحة[١] أي بالنسبة اليه والى امته كما قاله الآمدى وتركه المصنف لوضوحه. وما سوى ذلك اذ ثبت كونه من خصائصه فواضح أيضاً[٢] وان

الاولياء ومتى كان معصوما كذلك اتفاقاً فلا يهمنا كون الدليل عقلياً أو سمعياً لان المنفر غير موجود على كل حال فتوجد الحكمة والفائدة المقصودة وهى الاطاعة والاتباع عملا بما جاءت به الآية السابقة

(١) قال الاسنوى « أقول فعل النبي صلى الله عليه وسلم ان كان من الافعال الجبلية الخ » وأقول قال العطار فى حواشيه على جمع الجوامع وهو فى الجبلى أحد قولين وقيل جميع أفعاله يقتدى به فيها وان لم تكن على وجه العبادة لكن قال الغزالى فى المنخول وظن بعض المحدثين ان التشبه به فى أفعاله صلى الله عليه وسلم سيئة وهو غلط اه فافاد أن فى الجبلي ثلاثة أقوال أحدها أنه مباح لايتعلق به أمر ولا نهي عن مخالفه . الثانى انه يقتدى به فى أفعاله كلها ولو لم تكن على وجه العبادة أى فهو مندوب . الثالث ان التشبه به فى أفعاله سيئة وهذا الاخير غلط كما حكاه الغزالى لكن قال فى التنقيح وتوضيحه لصدر الشريعة : فصل فى أفعاله عليه السلام فمنها مايقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض ، وغير المقتدى به فهو اما مخصوص به عليه السلام أو زلة وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها لئلا يقتدى به اه . فكتب عليه صاحب التلويح فقال يعنى الافعال التى لم يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولامته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام أو يدخل فى المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضاً فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به فى المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر اه فأفاد أن القول بان جميع أفعاله يقتدي به فيها لا ينافى القول بان الجبلى مباح فالحق انه لا خلاف كما فى الاسنوى والتلويح

(٢) قال الاسنوى « وما سوى ذلك ان ثبت كونه من خصائصه فواضح »

لم يثبت ذلك وكان بيانا لمجمل فحكمه فى الايجاب وغيره حكم الذى بينه[١] كما سيأتى في كلام المصنف ولذلك أهمله هنا وان لم يكن بيانا وعلمنا صفته بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أوغيرذلك فحكم أمته كحكمه كما نقله الامام عن جمهور الفقهاء والمعتزلة[٢] ونقله الآمدى عن جمهور الفقهاء والمتكلمين واختاره . ويعبر عن هذا المذهب بان التأسى واجب أى يجب علينا فعله ان كان واجبا واعتقاد ندبيته أو اباحته ان كان مندوبا أومباحا وقيل لايكون حكمنا كحكمه مطلقا[٣] وقيل ان كان عبادة

أى اننا لسنا متعبدين به فهو مباح أيضاً

(١) قال الاسنوى « وان لم يثبت ذلك وكان بيانا الخ » أى لنص مجمل أو مراداً به خلاف الظاهر كقطع السارق من الكوع فالمراد بالبيان بيان معنى النص مجملا كان أو مراداً به خلاف الظاهر فصح التمثيل بقطعه يد السارق للبيان وان لم تكن الآية مجملة لانه بين أن المراد باليد خلاف الظاهر وهو قطعها من مفصل الكتف وان القطع من الكوع وقوله فحكمه حكم الذي بينه أى لان الدليل على الحقيقة هو النص المجمل أو المراد به خلاف الظاهر فما به البيان دليل فى حقنا على ما هو المراد من ذلك النص فقط وبعد ذلك يرجع فى الاستدلال الى ماخص به النص بعد البيان من الحكم

(٢) قال الاسنوى « وان لم يكن بياناً وعلمنا صفته بالنسبه للنبى صلى الله عليه وسلم من الوجوب والندب والاباحة اما ببيانه أو بقرينة الامتثال أو غير ذلك فحكم أمته كحكمه الخ » أقول كون أمته مثله فى ذلك هو الاصح عبادة كان أولا كما صرح به فى جمع الجوامع وانما سكت الاسنوى كغيره عن التحريم والكراهة لانهما لم يصدرا منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو فى الفعل الصادر عنه لافى الفعل المطلق الذى تتعلق به الاحكام الخمسة قاله زكريا

(٣) قال الاسنوى « وقيل لا يكون حكمنا كحكمه مطلقا » أى وحينئذ يكون كمجهول الصفة وسيأتى قاله الجلال على جمع الجوامع

وجب التأمى به [١] والا فلا وان لم نعلم صفتـه نظر ان ظهر فيـه قصد القربة [٢] فانه يدل على النـدب [٣] عنـد الامام وأتباعه ومنهم المصنف وقد صرحوا به في المسألة الثالثة وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجردا [٤] وقيل بانه للوجوب ونقله القرافى عن مالك[٥] وقيل بالتوقف[٦]

---

(١) قال الاسنوى « وقيل ان كان عبادة وجب التأسى به » أقول وفيما سوى العبادة يكون كمجهول الصفة

(٢) قال الاسنوى « وان لم تعلم صفته فان ظهر قصد القربة الخ » أى وان لم يوجد ما يدل على وصف القربة من وجوب أو ندب وانما الذى ظهر فيه مجرد قصد القربة عن قيد الوجوب فهو مما علم صفته ويخص الندب عن غـيره ومثله الوجوب فالمراد ظهر فيه وصف مطلق القربة

(٣) قال الاسنوى « فانه يدل على الندب » أى لانه المحقق بعد الطلب لان ادنى مراتب الطلب الندب

(٤) قال الاسنوى وعبر عنه المصنف هناك بقوله والندب بقصد القربة مجرداً » أقول المراد بقوله والندب بقصد القربة مجرداً أى عن قيد الوجوب أى عن دليل يدل على الوجوب فرادهم بالقيد الدليل وزاد هذا القيد لان قصد القربة مطلقا يكون في الواجب والكلام هنا فى هذا لا فى المجرد عن قيد الوجوب فكلام المصنف فيما سيأتى غيره هنا

(٥) قال الاسنوى «وقيل بانه للوجوب ونقله القرافى عن مالك » أقول قال العطار وذكر السمعانى أن الوجوب أشبه بمذهب الشافعى وأنه الصحيح فما بدأ به المصنف يعنى صاحب جمع الجوامع من الاقوال الستة هو الصحيح اه والذى بدأ به صاحب جمع الجوامع هو القول بالوجوب فى حقه وحقنا لانه الاحوط كما فى الجلال عليـه وقال القرافى وهو الذى نقله أئمة المالـكية فى كتبهم الاصوليـة والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه

(٦) قال الاسنوى « وقيل بالتوقف » أقول قال فى التوضيح لصدر الشريعة

وأما اذا لم يظهر فيه قصد القربة ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذي تكلم

ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة اه والمراد بالمطلق كما فى التلويح الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه زلة أو سهواً أو مخصوصاً بالنبى صلى الله عليه وسلم فيه اربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم والاختلاف فى انه يلزم امته الاتباع أو يتوقف فى الاتباع أيضاً وحاصل الاخيرين على ان حكمه الاباحة للنبي صلى الله عليه وسلم والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف بأنا اما أن نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراماً اولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالتوقف فالجواب اننا لا نمنعهم ولا نذمهم لعدم علمنا بالحكم فى حقهم لا لتحقق الاباحة اه . وبحث صاحب التوشيح عليه فى هذا الجواب فقال وفيه بحث لان التوقف فى الاتباع ان كان واجباً فضده وهو الاتباع حرام قطعا فلمَ لانذمهم على الفعل وان لم يكن واجبا وليس بحرام كانْ ضده جائزاً فكان مباحا اه . ولذلك قال صدر الشريعة والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه عليه السلام لانه بعث ليقتدى بأقواله وافعاله قال الله تعالى لابراهيم « انى جاعلك للناس اماما » وذلك بسبب النبوة والمخصوص به ما وراءه وظاهر هذا الكلام انه لافرق فى هذه المذاهب بين ان يظهر قصد مطلق القربة وبين ما اذا جهلت صفته بالكلية ويدل لهذا ماقاله صاحب جمع الجوامع حكاية للخلاف وان جهلت فللوجوب وقيل للندب وقيل للاباحة وقيل بالوقف فى الكل وقيل بالوقف فى الاولين فقط وقيل بالوقف فيهما فقط ان ظهر قصد القربة اه . فانت تراه ادخل ما ظهر منه قصد القربة فى دائرة الخلاف والمراد بقصد القربة ماكان معه احتمال ندب او اباحة ولذلك قال الجلال بعد قول مصنفه ان ظهر قصد القربة والا فللاباحة وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أو لا ومجامعة القربة للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز لامته فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اه .

فيه المصنف [١] واحترز عن جميع ماتقدم بقوله فعله المجرد [٢] فقال مالك يدل على اباحة ذلك الشيء وجزم به الامام فى الكلام على جهة الفعل وستقف عليه بعد هذه المسئلة ان شاء الله تعالى . وقال الشافعى يدل على الندب وقال ابن سريج وأبوسعيد الاصطخري وابن خيران الشافعيون يدل على الوجوب واختاره

(١) قال الاسنوى « وأما اذا لم يظهر لنا قصد القربة ففيه أربعة مذاهب وهذا القسم هو الذى تكلم فيه المصنف » أقول قد علمت أن كلام المصنف فى الفعل المجرد وان المراد المجرد مما يدل على حكم بخصوصه من وجوب او ندب او اباحة فيشمل ما يحتمل كل واحد منهما ولو كان مع الاباحة قصد القربة كما سبق وعلى هذا فلا فرق فى اختلاف المذاهب بين ما اذا لم يظهر وجه القربه اصلا او ظهر وجه القربة مع احتمال الوجوب والاباحة

(٢) قال الاسنوى « واحترز عن جميع ما تقدم بقوله فعله المجرد » أقول قد علمت ان المراد بالمجرد ما هو مجرد عن دليل حكم بخصوصه من وجوب وندب واباحة فيشمل ما اذا ظهر قصد القربة وهو مباح أو واجب فتأتى فيه المذاهب الاربعة أيضا ولذلك ترى أن الاقوال هى الاقوال واختيار الشافعية هو الوجوب فى الموضعين . ونقل عن مالك القول بالاباحة والقول بالوجوب فيهما والذى نقله القرافى عن مالك القول بالوجوب فى الموضعين ولذلك قال صاحب جمع الجوامع فى شرحه على المنهاج فى حكاية هذه الاقوال احدها انه يدل على الاباحة وهو مذهب مالك والثانى انه يدل على الندب وهو المنسوب الى الشافعي الثالث انه يدل على الوجوب ونقله القاضى فى مختصر التقريب عن مالك قال القرافي وهو الذى نقله أئمة المالكية في كتبهم الاصولية والفروعية وفروع المذهب مبنية عليه اه . وقد قدمنا ما نقله العطار عن السمعانى وان القول بالوجوب اشبه بمذهب الشافعى الخ . وهو موافق لما قاله ابن سريج وابوسعيد الاصطخرى وابن خيران الشافعيون وما قاله ابو بكر الصيرفي هو بعينه القول بالوقف وقد صرح بذلك الاسنوى نفسه فقال وهذه المذاهب الاربعة حكاها الآمدي أيضا فى الفعل الذى ظهر فيه قصد القربة

الامام في المعالم وقال أبو بكر الصيرفي لايدل على شيء من الاحكام بالتعيين لاحتمال هذه الامور الثلاثة واحتمال أن لايكون من خصائصه فيتوقف الى ظهور البيان واختاره في المحصول هنا وتبعه عليه المصنف وهذه المذاهب الاربعة حكاها الآمدي أيضا فى الفعل الذى ظهر فيه قصد القربة ثم قال والمختار انه ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليـل فى حقه وحق امته على القدر المشترك بين الواجب والمندوب (١) وهو ترجيح الفعل علي الترك لاغير وأما ما اختص به كل واحد منهما فمشكوك فيه وان لم يظهر فيه قصد القربة فهو دليل على القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو رفع الحرج عن الفعل لا غير والذى يمتاز به كل واحد منهما مشكوك فيه أيضا هذا حاصل كلامه . وقال ابن الحاجب المختار انه ان ظهر قصد القربة فهو للندب والا فللاباحة . واعلم ان اثبات قول باباحته مع ظهور قصد القربة فيه اشكال ظاهر (٢)

قال « احتج القائل بالاباحة بأن فعله لا يكره ولايحرم والاصـل عدم الوجوب والندب فبقى الاباحة . ورد بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب وبالندب بأن قوله تعالى لقد كان لـكم فى رسول الله اسوة حسنة يدل على الرجحان والاصل عـدم الوجوب وبالوجوب بقوله تعالى « واتبعوه ـ قل ان

(١) قال الاسنوى « ثم قال والمختار أنه ان ظهر فيه قصد القربة فهو دليل في حقه وحقنا على القدر المشترك الخ » أقول هذا انما يكون عند ظهور قصد القربة التى لاتجامع الاباحة كما ان قوله وان لم يظهر فيه قصد القربة الخ . انما يكون عند ظهور قصد القربة التي تجامع الاباحة .

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان اثبات قول باباحته مع ظهور قصد القربة فيه اشكال » أقول حاصل هذا الاشكال ان الجمع بين استواء الطرفين الذى هو معنى الاباحة ورجحان احدهما الذى هو معنى القربة تنافيا . وقد علمت جوابه مما قدمناه عن الجلال على جمع الجوامع من ان مجامعه القربة للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للامة فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف اه . فلا تعارض بين كونه قربة وكونه مباحا فقصد الجلال بماذكره دفع اشكال الاسنوي هذا

كنتم تحبون الله فاتبعوني ـ وما آتاكم الرسول فخذوه » واجماع الصحابة على وجوب الغسل بالتقاء الختانين لقول عائشة فعلته أنا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا . وأجيب بأن المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على وجهه وما آتاكم معناه وما أمركم بدليل وما نهاكم واستدلال الصحابة بقوله خذوا عني مناسككم». أقول : استدل القائلون بأن فعله المجرد يدل على الاباحة بأن فعله لايكون حراما ولا مكروها [1] لان الاصل عدمه ولان الظاهر خلافه فان وقوع ذلك من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من أشرف المسلمين وحينئذ فاما أن يكون واجبا أو مندوبا أو مباحا والاصل عدم الوجوب والندب لان رفع الحرج عن الفعل والترك ثابت وزيادة الوجوب والندب لاتثبت الا بدليل ولم يتحقق فتبقى الاباحة . وأجيب بأن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح وهو ممتنع ولك أن تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة لمرجوحيتها عدم ادخالها في التوقف بالضرورة [2]

---

(١) قال الاسنوى « استدل القائلون بان فعله المجرد يدل على الاباحة الخ » أقول قد اعترض على هذا القول بانه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ما هو المصطلح فلا دليل عليها بهذا المعنى لان الطلب المقتضى لما ذكر هو الطلب مع التخيير والفعل المجرد انما اقتضى الطلب مطلقا عن كل قيد وان أريد مجرد جواز الفعل الصادق بالوجوب والندب والاباحة فالواقفية لاينازعون فيه . وكما لا دليل على خصوص الاباحة المصطلح عليها لادليل على خصوص الوجوب المصطلح عليه ولا على الندب كذلك . ويمكن ان يقال المراد بالاباحة بالمعنى المصطلح ويثبت جواز الترك أيضا بحكم الاصل

(٢) قال الاسنوى « ولك ان تقول يلزم من عدم الحمل على الاباحة الخ » أقول حاصله أن الواقفية كما علمت يقولون ان الطلب الذى دل عليه فعله صلى الله عليه وسلم مطلق عن كل قيد من طلب راجح جازم او غير جازم ومن طلب مخير فدعوى أن الغالب على فعله الوجوب أو الندب فيكون الحمل على الاباحة حملا على المرجوح تقتضي عدم مساواة احتمال الاباحة لاحتمال الوجوب

والمصنف قد خالف بينهما . لاجرم أن الامام لم يجب بهذا وانما أجاب به فى الحاصل فتبعه المصنف عليه . قوله « وبالندب » أى واحتج القائل بالندب بقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فان وصف الاسوة بالحسنة

والندب فلا تدخل الاباحة فى التوقف لان التوقف انما يكون عند تساوى الاحتمالات هذا مراده ونقول ان كون الغالب على فعله الوجوب أو الندب الخ هى مقالة المخالف يعنى أن المخالف للقائل بالاباحة يمنع تساوي الاحتمالات الثلاثة ويجعل الغالب احتمال الوجوب والندب فقط ويجعل احتمال الاباحة مرجوحا وهذا لا ينافى أن الواقفية لا يسلمون هذا بل يجعلون الاحتمالات الثلاثة متساوية فادخال الاباحة فى التوقف مبنى على هذا . الا ترى ان القائل بالاباحة قد سلم التساوى فى الاحتمالات ورجح احتمال الاباحة بكون جواز الترك يثبت بحكم الاصل . ومن هذا تعلم أن القائل بالاباحة لا يسلم ان الغالب احتمال الوجوب والندب بل يقول الغالب هو احتمال القربة التى يجامعها كل من الوجوب والندب والاباحة ولكن يرجح جانب الاباحة لما ذكرنا . ومن هذا تعلم أن المصنف لم يخالف كما قال الاسنوى بل جعل كون الغالب احتمال الوجوب والندب دون الاباحة من جانب المجيب فقط . وهذا لا ينافى ان احتمال الاباحة راجح عند القائل بها أو مساو عند القائل بالوقف . ولذلك قال الواقفية رداً على ما أجاب به القائلون بالاباحة من أن جواز الترك ثبت بالاصل بأن بقاء الاصل على ما هو غير معلوم فكيف يثبت جواز الترك بحكمه ولذلك كان الجواب الصحيح من قبل القائلين بالاباحة انه عليه الصلاة والسلام امام الامة لكونه نبياً وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لا انه ثابت بالاصل فقط كما ان عدم بيان النص على عدم الاختصاص بيان لعدم الاختصاص لكون كل منهما سكوتا فى موضع البيان لأنا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة » فلا يسلم هؤلاء القول بان الغالب هو احتمال الوجوب كما لا تسلمه الواقفية لكن القائلون بالاباحة يرجحون جانبها بما سمعت ولهذا اختار الحنفية القول بالاباحة كما تقدم

يدل على الرجحان[١] والوجوب منتف لـكونه خلاف الاصل ولقوله لـكم ولم يقل عليكم فتعين الندب ولم يجب المصنف هنا عن هذا بل جمع بينه وبين دليل الايجاب وأجاب عنهما بجواب واحد وهو ان الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل كما سيأتي[٢]. قوله «وبالوجوب» أي واحتج القائل بالوجوب بالنص والاجماع أما النص فلامور[٣] منها قوله تعالى فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته

---

(١) قال الاسنوي «واحتج القائل بالندب بقوله تعالى: لقد كان لـكم في رسول الله اسوة حسنة الخ» أقول هذا القول مبناه كمبنى القول بالوجوب ان التأسي يتوقف على العلم بصفة الفعل واقل مراتبه الندب فهو المحقق بعد الطلب كما سبق والقائل بالوجوب يقول ان التأسي والاتباع معناهما واحد وقد وجد الامر بالاتباع والامر للوجوب والقائل بالاباحة يقول ان المتابعة هي مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على العلم بصفته

(٢) قال الاسنوى «بل جمع بينه وبين دليل الوجوب وأجاب عنهما بجواب واحد الخ» أقول المراد انه بعد ان ادعى ان التأسي والمتابعة معناهما واحد وقد جاء الامر بالاتباع فيكون اتباعه واجباً كما يدل على ذلك ما سيأتى والا فمجرد أن الاسوة والمتابعة شرطهما العلم بصفة الفعل لا يكفي في الجواب ولذلك احال على ما يأتي فقال كما سيأتى

(٣) قال الاسنوي «أما النص الخ» محصل هذه الادلة انه استدل القائل بالوجوب بثلاث آيات الاولى قوله تعالى «واتبعوه» من قوله تعالى «فآمنوا بالله ورسوله» الآية. الثانية قوله تعالى «فاتبعوني» من قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله الآية. وبنى الاستدلال في هاتين الآيتين على أن الامر بالاتباع يقتضي وجوب الاتباع فيكون اتباعه صلى الله عليه وسلم والفعل كفعله واجبا والجواب عن ذلك أن الاتباع كالتأسي في المعنى وكلاهما يتوقف على العلم بالصفة التي وقع عليها الفعل منه صلى الله عليه وسلم وفرض المسألة ان صفة الفعل من الوجوب والندب والاباحة مجهولة فالاتباع أو التأسي غير ممكن في هذا فيجب التوقف كما يقول

واتبعوه والامر للوجوب ومنها قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فانه يدل على أن محبة الله تعالى مستلزمة للمتابعة ومحبة الله تعالى واجبة اجماعا ولازم الواجب واجب فتكون المتابعة واجبة ومنها قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وجه الدلالة ان الاخذ هنا معناه الامتثال ، ولا شك أن الفعل الصادر من الرسول صلى الله عليه وسلم قد آتانا اياه فيكون امتثاله واجبا للآية . وأما الاجماع فلان الصحابة اختلفوا في وجوب الغسل من الجماع بغير انزال فسأل عمر عائشة رضى الله عنهما فقالت فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا فأجمعوا على الوجوب . وأجيب عن الدليلين الاولين بوجهين أحدهما ان المتابعة المأمور بها مطلقة لاعموم لها الثاني وعليه اقتصر المصنف أن المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذى أتى به من الوجوب أو غيره حتى لو فعله الرسول على قصد الندب مثلا ففعلناه على قصد الاباحة أو الوجوب لم تحصل المتابعة وحينئذ فيلزم أن يكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم نكن مأمورين بها وفى المحصول والاحكام وغيرهما أن التأسى والمتابعة معناهما واحد فلذلك جعل المصنف جواب المتابعة جوابا عن التأسي الذي استدل به القائل بالندب كما تقدم وذكر الآمدي للمتابعة والتأسى شرطا ثالثا [1] فقال هو الاتيان بمثل مافعل

الصيرفى . هذا ما أجاب به المصنف وهو الوجه الثانى في كلام الاسنوي واجاب الاسنوي بالوجه الاول وهو ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها . أى فالمراد منها القدر المشترك بين الوجوب والاباحة والندب ولم يتعين واحد منها فيجب التوقف . والجواب عن هذا اننا اذا سلمنا ان المتابعة المأمور بها مطلقة لا عموم لها وان المراد القدر المشترك فالمطلوب اقل ما يتحقق فيه المطلق وهو الاباحة والجواب عما قاله المصنف اننا لانسلم ان الاتباع يتوقف على معرفة الصفة لان المراد منها مجرد الاتيان بالفعل فنختار انها مطلق والمطلق يتحقق فى اقل افراده وهو الاباحة كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وذكر الآمدى ان للمتابعة والتأسى شرطاً ثالثاً الخ » أقول ان القائلين بالاباحة لايسلمون هذا أيضاً لما علمت أن المراد بالمتابعة عندهم

الغير على الوجه الذى أتى به لكونه أتى به اذ لا يقال فى أقوام صلوا الظهر مثلا ان أحدهم تأسى بالآخر . وهذا الشرط ذكره ايضا الامام فى الكلام على حجية

مجرد الاتيان بالفعل وهذا لا يتوقف على معرفة صفته كما قاله فى التلويح وأما قوله انه لا يقال في اقوام صلوا الظهر مثلا الى آخره وعليه ان يقال انما لم يقل ان أحدهم تأسى بالآخر لان كل واحد منهم غير مشرع فكل منهم يصلى صلاته متأسيا بالشارع وصلاته وليس واحد منهم يصلح للتأسى بخلاف الرسول الذي ورد فيه القرآن بانه اسوة يتبع في قوله وفعله والكلام بعد ذلك في ان التأسى والاتباع هو مجرد الاتيان بالفعل فلا يتوقف على معرفة الصفة فتكون المتابعة مطلقة واقل افرادها الاباحة فيحمل عليها كما هو قول القائلين بها او ان المتابعة هي الاتيان بمثل فعله على الوجه الذي أتى به من الوجوب أو الندب لكن الندب هو المحقق فيحمل عليه كما يقول القائل بالندب او ان الغالب هو الوجوب فيحمل عليه كما هو قول القائل بالوجوب او ان المتابعة متى كانت بمعنى ما ذكر يلزم ان يكون الامر بالمتابعة موقوفا على معرفة الجهة فاذا لم تعلم لم تكن المتابعة مأموراً بها . أي على جهة معلومة فيجب التوقف بذلك . قالت الواقفية ومن هذا تعلم أن القائلين بالاباحة لا يسلمون ان المتابعة هى كما يقول القائلون بالندب أو الوجوب أو التوقف وان اصحاب الاقوال الثلاثه الاخرى متفقون على ان المتابعة هى ماذكر وخلافهم بعد ذلك فالقائلون بالندب يقولون به بناء على انه المحقق وان أقل درجات المتابعة ان يكون الفعل على وجه القربة واقل درجات القربة هو الندب والقائلون بالوجوب يقولون انه الغالب فيحمل عليه والقائلون بالوقف يقولون ان المتابعة اما عامة أو مطلقة وعلى كل حال فهى محتملة للاحكام الثلاثة الوجوب والاباحة والندب ولا مرجح لواحد منها على الآخر فيجب التوقف فقالوا به وقد علمت ان ارجح الأقوال هو القول بالاباحة لان كل ما عداه يحتاج الى اثبات قيد زائد في معنى المتابعة على كونه مجرد الاتيان بالفعل بدون ان يتوقف على معرفة الصفة وعلى من يدعى زيادة هذا القيد اثباته بالدليل ودون ذلك خرط القتاد

الاجماع. والجواب عن الآية الثالثة أن قوله تعالى وما آتاكم معناه وما أمركم[1] يدل عليه انه ذكر في مقابله قوله وما نهاكم. وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل بان الصحابة لم يرجعوا الى مجرد الفعل[2] قال بل لانه فعل في

---

(١) قال الاسنوى « والجواب عن الآية الثالثة الخ » أقول حاصل الجواب أن قوله تعالى « وما آتاكم الرسول فخذوه » معناه وما أمركم به فخذوه أى فامتثلوه والامتثال هو الاتيان بالفعل على الوجه الذي امر به الشارع وهذا يتوقف على معرفة صفة فعله صلى الله عليه وسلم والفعل الذي تضمن الطلب لم يتبين وصفه وامتثاله يتوقف على ذلك ومع الجهل لايمكن امتثاله فوجب التوقف وقداجاب عن ذلك القائلون بالاباحة كما قدمناه بانه عليه الصلاة والسلام امام يقتدى به لكونه نبيا وبعثته لبيان الدين فعدم بيانه عدم جواز الترك بيان لجواز الترك لا انه ثابت بالأصل فقط كما أن عدم النص على عدم الاختصاص به عليه السلام نص على عدم الاختصاص لكون كل منهما سكوتا في موضع البيان لانا مأمورون باتباعه لقوله تعالى « لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة »

(٢) قال الاسنوي « وأما الاجماع على وجوب الغسل فاجاب عنه صاحب الحاصل الخ » أقول حاصل هذا أن جواب صاحب الحاصل الذي تبعه فيه المصنف خارج عن موضوع البحث لان دليل القائل بالوجوب انما هو اجماع الصحابة على وجوب غسل الجنابة من الجماع بمجرد التقاء الختانين بدون انزال بقول عائشة : فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم بعد أن اختلفوا فاجاب المصنف عن ذلك بقوله عليه السلام خذوا عنى مناسككم. وظاهر هذا الجواب انه غير ملاق لدليل الخصم فأراد الاسنوى بيان الوجه فى الجواب وملاقاته لدليل الخصم بان قوله عليه السلام خذوا عني مناسككم وان كان سبب وروده انما هو فى الحج لكن اللفظ عام وقد قرر الاصوليون والفقهاء ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص سبب الورود واستدل على ان لفظ المناسك في الحديث عام بما نقله عن الجوهرى من أن النسك هو العبادة لا خصوص افعال الحج ومعنى هذا انه لو كان فعل النبي صلى الله عليه وسلم كافيا وحده في بيان الحكم من اباحة او

باب المناسك وقد كانوا مأمورين باخذ المناسك عنه لقوله خذوا عنى مناسككم هذا لفظه فتبعه عليه المصنف وهو جواب صحيح فانه وان كان سبب وروده انما هو الحج لكن اللفظ عام قال الجوهرى والنسك العبادة والناسك العابد

قال « الثالثة جهة فعله تعلم اما بتنصيصه أو بتسويته بما علم جهته أو بما علم انه امتثال آية دلت على احدها أو بيانها وخصوصا الوجوب بامارا ته كالصلاة بأذان واقامة وكونه موافقة نذر أو ممنوعا لو لم يجب كالركوعين فى الخسوف والندب بقصد القربة مجردا وكونه قضاء لمندوب » أقول لما تقدم أن المتابعة مأمور بها وأن شرط المتابعة العلم بجهة الفعل وان فعله المجرد لايدل على حكم معين شرع المصنف فى بيان الطرق التى تعلم بها الجهة وقد تقدم أن فعله منحصر

ندب أو وجوب ما كان هناك حاجة لان يقول عليه السلام لامته « خذوا عنى مناسككم » فدل قوله عليه السلام ذلك على أن الفعل لايدل على حكم معين فيجب التوقف حتى يجيء البيان من قبل الشارع . ولا يخفى ان هذا ابعاد في الجواب . والاقرب من هذا ان ههنا قرينة دالة على أن الغسل الذى وقع منه صلى الله عليه وسلم ومن عائشة رضى الله عنها كان واجبا فان قول عائشة فعلته انا ورسول الله صلي الله عليه وسلم وقع جوابا عن سؤال عمر رضي الله عنه عماذا كان يجب الغسل من الجماع بدون انزال فكان الجواب متضمنا للسؤال وان الغسل واجب فالاستدلال بهذا خروج عن موضوع الخلاف لان الخلاف فى الفعل المطلق كما سبق وهذا ليس بمطلق بل معه قرينة دالة على انه واجب ولا خلاف فيه على اننا لانسلم انهم اكتفوا بنفس الفعل بل بقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل رواه الشيخان على اننا لو سلمنا انهم اكتفوا بنفس الفعل فهو خارج عن الموضوع أيضاً لان اتفاقهم على الوجوب بنفس الفعل لا لانه الموجب بل لانه وقع بيانا لقوله تعالى « وان كنتم جنبا فاطهروا » لان الجنابة مجملة فالتحق هذا الفعل بيانا لها.

في الوجوب والندب والاباحة وحينئذ فالطريق قد تم الثلاث وقد تخص بعضها فالعام أربعة أشياء : أحدها التنصيص بأن يقول هذا الفعل واجب أو مندوب أومباح[١]. الثانى التسوية ومعناه أن يفعل فعلا ثم يقول هذا الفعل مثل الفعل الفلانى[٢] وذلك الفعل قد علمت جهته ولم يصرح الامام ولا مختصرو كلامه بالتسوية ثم ذكروا أنه يعلم أيضا بالتخيير بينه وبين فعل ثبتت جهته قالوا لأن التخيير لايكون الا بين حكمين مختلفين أى بين واجب ومندوب أو مندوب ومباح ولما كان التخيير بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما عبر المصنف بالتسوية لانها أعم وهو من محاسن كلامه • الثالث أن يعلم بطريق من الطرق أن ذلك الفعل امتثال لآية دلت على احد الاحكام الثلاثة بالتعيين[٣] واليه أشار

---

(١) قال الاسنوى « فالاقسام أربعة احدها التنصيص بان يقول هذا الفعل واجب الخ » أقول في العبارة تسامح لان كلا من الوجوب والندب والاباحة انما علم بدليله الذي هو النص فمعنى قوله بان يقول هذا الفعل واجب الخ أن يقول ذلك معنى لا لفظا لانه متى ورد عن الشارع أمر هو نص فى الطلب الجازم أو ظاهر فيه افاد الوجوب فكانه قال هذا الفعل واجب وكذلك يقال فى الندب والمباح

(٢) قال الاسنوى « الثانى التسوية ومعناه ان يفعل فعلا الخ » أقول حاصل هذا ان يفعل الشارع فعلا ولا يبين جهته . أى صفته . أى حكمه ويقوم الدليل على أن هذا الفعل مساو لفعل آخر صدر منه معلوم الصفة والحكم فى ذاته وان لم ينطق الشارع بذلك

(٣) قال الاسنوى « الثالث أن يعلم بطريق من الطرق ان ذلك الفعل الخ » أقول خص الاحكام الثلاثة التى هى الوجوب والندب والاباحة لان التحريم والكراهة لم يصدرا منه صلى الله عليه وسلم كما مر والكلام انما هو فى الفعل الصادر عنه لا فى الفعل المطلق الذى يتعلق به الاحكام الخمسة كما قدمناه عن الشيخ زكريا

بقوله أو بما علم انه امتثال آية وهو معطوف على قوله بتنصيصه وما فيه مصدرية تقديره أو بعلمنا انه . الرابع ان يعلم أن ذلك الفعل بيان لآية مجملة دلت على أحد الاحكام حتى اذا دلت الآية على اباحة شيء مثلا وذلك الشيء مجمل وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين واليه أشار بقوله أو بيانها وهو مرفوع عطفا على قوله امتثال هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر(١) لان البيان واجب عليه فيكون الفعل المبين يقع واجبا غير أن فعله لا يجب علينا وقد صرح الامام بذلك في باب المجمل والمبين قوله « وخصوصا » أى

(١) قال الاسنوى « هكذا ذكره الامام هنا فتابعوه عليه وفيه نظر » أقول فى نظره نظر لان كلامنا فى الادلة وهذا البيان وقع دليلا لنا على تعيين ما يحتمله المجمل وجوبا أو ندبا أو اباحة فيكون حكمه المأخوذ منه حكم ما بينه وهذا شيء وكون البيان واجبا على الشارع والفعل المبين يقع واجباً شيء آخر غير أن فعله لا يجب علينا ألا ترى ان المفروض أن الآية مثلا دلت على اباحة شيء مثلا وذلك الشيء مجمل وبينه بذلك الفعل كان ذلك الفعل مباحا كما قال الاسنوى نفسه وان كان فعل الشارع وصدور البيان الذى وقع منه واجباً باعتبار أن التبليغ واجب عليه ولذلك قال الجلال فى قول صاحب جمع الجوامع وما كان جبليا أو بيانا أو مخصصاً به فواضح أن البيان دليل فى حقنا ونحن لسنا متعبدين به اه فاشار الى أن الفعل الذي وقع بيانا الآية مراد بها خلاف الظاهر أو مجملة يكون دليلا فى حقنا بقطع النظر عما يتعلق بالشارع نفسه من كون فعله واجباً عليه مثاله قطعه صلى الله عليه وسلم يد السارق من الكوع وقع بيانا لما هو المراد على خلاف الظاهر من قوله تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » فقطعه عليه السلام يد السارق من الكوع دليل لنا على ذلك المراد وان كان هذا الفعل وقع واجباً منه صلى الله عليه وسلم ليبين ان المراد من الآية خلاف ما هو الظاهر منها كما قدمنا ألا ترى ان الجمهور ومنهم الشيخ ابو بكر الجصاص قالوا فيما عدا افعاله الجبلية وما يختص به وفيما ظهر بيانا أن التأسى واجب فيتناول الحكم الامة أيضاً وأن التأسى الذى هو الاتيان بالفعل ولو على صفة الندب أو الاباحة واجب يعني

ويعلم خصوصا الوجوب بثلاثة أشياء أحدها بالامارات الدالة على كون الشيء واجبا كالاذان والاقامه في الصلاة[١] الثاني أن يكون موافقا لفعل نذره كما اذا قال ان هزم العدو فلله عليّ صوم الغد فصام الغد بعد الهزيمة الثالث أن يكون الفعل ممنوعا لو لم يكن واجبا كالركوع الثاني في الخسوف وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينتقض بسجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة وغيرها وبرفع اليدين على التوالى فى تكبيرات العيد[٢] وفى المحصول ومختصراته

مراعاة الصفة واجبة وهذا كما يقال العمل على طبق خبر الواحد واجب مع أن بعض الاخبار تفيد الندب أو الاباحة يعنى أن مراعاة حكم الخبر واجب فكذا التأسى لمراعاة الصفة واجب

(١) قال الاسنوى « قوله وخصوصاً أى ويعلم خصوصاً الوجوب بثلاثة أشياء أحدها الامارات الدالة على كون الشيء واجباً الخ » أقول لانه كما قال الجلال على جمع الجوامع ثبت باستقراء الشريعة أن ما يؤذن لها واجبة بخلاف مالا يؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء اه وجعل الامارة هنا الاذان أو الامامة أحسن من قول صاحب جمع الجوامع ويخص الوجوب أمارته كالصلاة بالاذان اه فجعل الامارة الصلاة بالاذان مع أن الامارة هو الاذان والقول بان جعل الصلاة بالاذان أمارة على وجوبها صحيح لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها أو أن العبارة مقلوبة والمراد أن الاذان للصلاة أمارة تكلف لتصحيح العبارة لايخفى فالاحسن ماهنا

(٢) قال الاسنوى « وبهذا الطريق يستدل على وجوب الختان لكنه ينقض بسجود السهو الخ » أقول قال صاحب جمع الجوامع وكونه ممنوعا لو لم يجب كالختان والحد لان كلا منهما عقوبة قال الجلال عليه وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما فى سجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة اه فاشار الجلال بذلك الى تقييد الامارة وهو قوله لولم يجب الخ بعدم المعارض وبذلك تعلم الجواب عن استدراك الاسنوى بقوله لكنه ينتقض بسجود السهو الخ ما ذكره من الصور فانها كلها خرجت بهذا القيد المعروف عندهم من ان كل دليل

أنه يعلم أيضا بكونه قضاء لواجب والعجب من ترك المصنف له مع ذكره اياه فى المندوب [1] قوله « والندب » أى ويعلم خصوصا الندب بأمرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك عن امارة تدل على خصوص الوجوب أو الندب [2] فانه يدل على أنه مندوب لان الاصل عدم الوجوب الثاني كون الفعل قضاء لمندوب فانه

وأمارة انما يدل على مايدل عليه اذا لم يوجد معارض له أقوى منه وفى كل هذه الصور قد وجد فيها المعارض فليست داخلة في المراد من الامارة هنا وهـذا المراد معروف مشهور عندهم

(١) قال الاسنوى « والعجب من ترك المصنف له مع ذكره اياه فى المندوب » أقول إن كون الفعل قضاء للواجب ليس أمارة على وجوبه من هـذه الجهة بل أمارة وجوبه هو الدليل الذى دل على الاداء فانه دال على أن المـكلف لايخرج عن عهدة ما وجب عليه الا بتفريغ ذمته عن الواجب الذى شغلها اما بفعله فى وقته المقدر له أولا شرعاً وهو الاداء واما بفعله خارج هـذا الوقت فى وقته المقدر له ثانياً وهو القضاء وأما قضاء الواجب فهو فرع كونه واجبا فلا يصلح لان يكون امارة على وجوبه ولذلك لم يذكره صاحب جمع الجوامع أيضاً . ومن هذا تعلم أن المصنف قصد بترك ذلك مخالفة مافي المحصول ومختصراته بخلاف المندوب فان كثيراً من الائمة يقولون ان المندوب لايقضي فاذا قضاه صلى الله عليه وسلم دل القضاء على ندب القضاء أو على ندب ذلك المندوب الفائت وهذا لا يتأتى فى الواجب الفائت خصوصاً على القول بان وجوب القضاء انما هو بما أوجب الاداء وقد قدمنا ان الخلاف بين القول بان القضاء بامر جديد والقول بانه بما أوجب الاداء لفظى فقط فاعرف الحق بالرجال

(٢) قال الاسنوى « ويعلم خصوص الندب بامرين أحدهما ان يعلم أنه قصد القربة وتجرد ذلك الخ » أقول أشار صاحب جمع الجوامع الى هذا القيد والندب مجرد قصد القربة ولذلك قال الجلال عقب قوله ذلك عن قيد الوجوب فكانت عبارة جمع الجوامع أوجز مما هنا

يكون مندوبا أيضا [1] وفى المحصول ومختصراته أنه يعلم أيضا بأن يداوم على الفعل ثم يتركه من غير نسخ [2] وانه يعلم المباح بخصوصه بأن يفعل فعلا ليس عليه أمارة على شىء لانه لا يفعل محرما ولا مكروها والاصل عدم الوجوب والندب. وهذا مخالف لما ذكره قبيل ذلك من ترجيح الوقف [3] فلذلك حذفه المصنف

قال : « الرابعة الفعلان لا يتعارضان فان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متقدما نسخه وان عارض متأخرا عاما فبالعكس وان اختص به نسخه فى حقه وان

---

(١) قال الاسنوي « الثانى كون الفعل قضاءاً لمندوب الخ » أقول لم يذكر ذلك فى جمع الجوامع كما لم يذكر قضاء الواجب أما عدم ذكره قضاء الواجب فلما ذكرنا من أن قضاء الواجب اما واجب بما أوجب أداءه واما بامر جديد وعلى كل فهو ليس واجباً بفعل القضاء بل انما وجب بدليل آخر غير مجرد الفعل وأما ترك هذا الثاني فلأنه داخل فى قولنا مجرد قصد القربة لان قصد القربة كما هو متحقق بفعل المندوب أداء فى وقته متحقق أيضاً فى فعله قضاء ومرادنا بمجرد قصد القربة أن تدل قرينته على قصدها بذلك الفعل مجرداً عن قيد الوجوب بان لم يكن دليل الوجوب والا فمجرد قصد القربة لا اطلاع لنا عليه وهـذا كما يتحقق حال أداء المندوب يتحقق حال قضائه فهذا الثانى مستغنى عنه

(٢) قال الاسنوى « وفى المحصول ومختصراته انه يعلم أيضاً بان يداوم على فعله الخ » أقول لم يذكر هذه الامارة المصنف ولا صاحب جمع الجوامع لان من ذكرها بنى ذلك على أن مجرد المواظبة بلا ترك تفيد الوجوب وليس كذلك بل انما تفيد الوجوب اذا اقترنت بقرينة تدل على ذلك كتوعد على الترك والافهى للندب أيضاً فيكفى فى ذلك قولنا مجرد قصد القربة من وجود دليل على الوجوب سواء واظب ولم يترك أو ترك

(٣) قال الاسنوى « وهذا مخالف لما ذكره قبل ذلك من ترجيح الوقف » أقول لعله ذكره تفريعاً على القول بالاباحة ومع ذلك فقد علمت أن القول بالاباحة هو الراجح وان كان مذهبه الذى اختاره هو الوقف وكثيراً ما تفرع الفقهاء احكاما على مذاهب غيرهم بعد تقرر مذاهبهم

اختص بنا خصنا قبل الفعل ونسخ عنا بعده وان جهل التاريخ فالاخذ بالقول فى حقنا لاستبداده »أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى صاحبه ولا يتصور التعارض بين الفعلين بحيث يكون أحدهما ناسخا للآخر أو مخصصا له[1] لانه ان لم تتناقض أحكامهما فلا تعارض وان تناقضت فكذلك أيضا لانه يجوز أن يكون الفعل فى وقت واجبا وفى مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون مبطلا لحكم الاول لانه لاعموم للافعال بخلاف الاقوال نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتض لوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون ناسخا أو مخصصا لذلك القول[2] كما سيأتي لا للفعل فلا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا بل اما ان يقع بين القولين وقد ذكر المصنف حكمه فى الكتاب السادس أو بين القول والفعل وقد ذكره المصنف ههنا وله ثلاثة احوال: احدها أن يكون القول متقدما والثاني عكسه والثالث ان يجهل الحال. قوله « فان عارض فعله الواجب الخ» هذا هو الحال الاول[3] وحاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه

---

(١) قال الاسنوى « أقول التعارض بين الامرين هو تقابلهما على وجه يمنع كل واحد منهما مقتضى الآخر ولا يتصور التعارض بين الفعلين الخ » أقول أراد الاسنوى أن يبين وجه عدم تعارض الفعلين. وحاصله انه لايجرى فيه التفاصيل التى ذكرها المصنف فى تعارض الفعل والقول فحينئذ لا يتحقق التعارض بين الفعلين

(٢) قال الاسنوى « نعم اذا كان مع الفعل الاول قول الخ » أقول وحينئذ يرجع الى القول فلذلك قال فلا يتصور بين الفعلين أصلا

(٣) قال الاسنوى « هذا هو الحال الاول الخ » أقول ان صاحب جمع الجوامع قيد فى شرحه على المختصر معارضة الفعل للقول بما اذا دل دليل على تكرر مقتضى الفعل وفعل العضد مثله فى شرحه وكثير غيرهم فعلوا ذلك قال شيخنا فى تقريره على الجلال وهو تقييد لاحاجة اليه لان فعله عليه الصلاة والسلام غير الجبلى انما يكون للتشريع ومتى كان له دام مقتضاه حتى يرفعه خلافه

الا ترى الى قوله فيما مر وان جهلت فللوجوب الخ فان معناه انه للوجوب دائما ولم يقل أحد بأنه للوجوب مرة فقط فان قلت قوله أيضا تشريع وشرط المصنف فيه الدليل على تكرر مقتضاه (يعنى فى جمع الجوامع حيث قال واذا تعارض القول والفعل ودل دليل على تكرار القول) قلت القول له مدلول لغوى وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية لتحققه بالمرة بخلاف الفعل اه ومن ذلك تعلم انه لا بد هنا من تقييد المسئلة بان يدل دليل على تكرار القول . ثم قال شيخنا واعلم ان أحوال المسئلة ان شرط الدليل على تكرر مقتضى الفعل أيضا تكون ستا وثلاثين لانه اما أن لايوجد دليل على التكرار فى حقه ولا على وجوب التأسى فى حق الأمة أو يوجد عليهما أو يوجد على التكرار فقط أو التأسي فقط . وعلى كل تقدير فالقول اما خاص به أو بالامة أو شامل لهما تصير اثنى عشر . وعلى كل اما أن يعلم تقدم الفعل أو تأخره أولا يعلم شيء تصير ستا وثلاثين . والمصنف لما ترك التقييد بدلالة الدليل على تكرار الفعل واعتبره فى تكرار القول صار الحاصل انه اما أن يدل دليل على تكرار مقتضى القول أو لا وعلى كل فالقول خاص به أو بنا أو شامل فهى ستة . وعلى كل تقدم أو تأخر أو جهل فهى ثمانية عشر اه كلام شيخنا . ولكى تقف على حكم كل صورة وفاقا وخلافا نقول أخذا من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح عليه : الفعلان لا يتعارضان قط لاختلاف الزمان فيكون فعل فى وقت وضده فى آخر الا أن يجب التكرار أي يفيد الخبران ان هذا الفعل كان مكررا بحيث صار عادة سواء كان من الواجبات أو غيرها كخبر رفع اليدين في الركوع والرفع منه وعدمه فانهما بكلمة كان مع المضارع وهى تفيد العادة واذا تعارضا على هذا الوجه فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف قولى الحنفية والشافعية فالحنفية ناسخ والشافعية مخصص وعلى كل حال فالحكم للثانى وان جهل التاريخ ثبت التعارض ويطلب الترجيح، وهذا هو الذي أشار اليه الاسنوى بقوله ولا يتصور تعارض الفعلين الى ان قال : نعم اذا كان مع الاول مقتض بوجوب تكراره فان الفعل الثاني قد يكون

﴿ تابع الحاشية ﴾

ناسخا أو مخصصا لذلك القول كما سيأتي لا بالفعل اه فاشار الى ان هذا التعارض في الحقيقة لم يكن بين فعلين وانما هو بين قول وفعل ومثل هذا يقال اذا أفاد الخبران ان هذا الفعل كان مكررا بحيث صار عادة فالثاني ناسخ أو مخصص على اختلاف المذهبين ويكون التعارض في الحقيقة بين الخبرين اللذين دلا على تكرار كل من الفعلين وصيرورتهما عادة لا بين الفعلين. فتبين صحة ماقاله الاسنوى انه لا يتصور التعارض بين الفعلين أصلا. أما الفعل مع القول المخالف له فاما صادر مع عدم دليل التكرار وعدم وجوب التأسي فيه وهذا هو الذى عبر عنه شيخنا بقوله : اما أن لا يوجد دليل على التكرار في حقه ولا على وجوب التأسي في حق الامة واما مقارن مع وجود دليل التكرار ودليل التأسي كليهما وهذا هو الذي عبر عنه شيخنا بقوله أو يوجد عليهما واما مقارن مع دليل التكرار فقط دون دليل التأسي واما مع وجود الدليل على وجوب التأسي فقط دون دليل التكرار وهذان اللذان عبر عنهما شيخنا بقوله أو يوجد على التكرار فقط أو التأسي فقط . فهذه أربعة وعلى الاول وهو ما اذا لم يكن دليل التكرار ودليل التأسي فان كان القول مختصا به صلى الله عليه وسلم والفعل مختصا به فرضا فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض بينهما لجواز وجوب الفعل أو ندبه أو اباحته في وقت وتحريمه بالقول في وقت آخر وان تقدم القول على الفعل فالفعل نسخ له قبل التمكن ان لم يمر زمان يمكن الامتثال فيه بالقول وبعده اذمر. ومن لم يجز النسخ قبل التمكن يحيل وقوع الفعل بعد القول من غير مرور زمن امكان الامتثال وان جهل فسيأتي حاله في القسم الرابع. وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض أصلا لعدم مشاركة الامة في الفعل . وان كان عاما له ولنا فلا تعارض في حقنا وأما في حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ وان جهل فكما سيجيء . وعلى الثاني وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار والتأسي فان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وانما التعارض في حقه لوجود دليل التكرار فيم زمان القول أيضاً . وفي حقه المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان جهل

﴿ تابع الحاشية ﴾

التاريخ ففيه خلاف بين العلماء فقال فريق القول ناسخ فى حقه وقال فريق الفعل ناسخ فى حقه وقال فريق بالوقف دفعا للتحكم في حقه وتفصيله أن احـدهما ناسخ في حقه قطعا وتعيين احدهما عينا في فعله من غير قطع لايجوز أصلا ولا يكفى الترجيح المظنون لعدم تعلق التعبد به وذلك ظاهر وان اختص القول بنافالمتأخر منهما ناسخ للمتقدم قولا كان أو فعلا . وظاهر هذا أن المتأخر منهما ناسخ قولا واحدا مطلقا سواء ثبت التأسي او كونه خاصاً بنا خصوصا أو عموما ، لـكنهم فصلوا في مبحث التخصيص فقالوا : فعل رسول الله صلى الله عليـه وسلم بخلاف العموم مخصص فان ثبت وجوب التأسى بذلك الفعل بدليل خاص كان هذاالفعل ناسخاً للعام أما دليل التأسي عموما في نحو لقد كان لكم في رسول اللهاسوة حسنة فقيل يخصص بالاول وهو للعام فلا يلزم على الامة الاقتـداء به في الفعل وقيل لايصير الاول مخصصا بل يجب الاتباع فى الفعل وعلى هذا يلزم أن يكون الفعل مع هذا الدليل ناسخاً للعام مع تقـدمه عليه في بعض العمومات وقيـل بالوقف فلا يعمل حتى يقوم الدليل من خارج. فأنت ترى انهم خصوا القول بان المتأخر ناسخ منهما بما اذا ثبت وجوب التأسي بدليل خاص واما اذا ثبت بدليل عام ففيه خـلاف وان كان الحق فيما اذا ثبت وجوب التأسي بدليـل عام انه ان كان دليل التأسي مقدما على نزول العـام والعمل بخلافه فدليل التأسى منسوخ وان كان مقارنا فيخص فلا وجه للقول الثانى في الصورتين وان كان دليل التأسي متأخرا فيحتمل الخلاف فان المقدم يصلح قرينة التخصيص عند دلالة قرينة على عدم الانتساخ وعلى هذا يلزم أن يقيد القول بان المتأخر منهما ناسخ بما اذا كان وجوب التأسي ثابتا بدليل خاص فتفكر. وان جهل التاريخ فمذاهب مختلفة قيل يؤخذ بالفعل لانه أدل معايناً شاهدا وقيل بالوقف وقيل بالقول وهو مختـار الاكثر لان دلالتـه أظهر من دلالة الفعل لان الفعل لا يدل على حكم مخصوص الا بانضمام أمر آخـر بخـلاف القول فانه مفيـد بنفسه . قال الشيخ ابن الهمام والاوجـه تقدم ما فيه الاحتياط ، وذلك لان الـكلام فيما فيه موجب التكرار

﴿ تابع الحاشية ﴾

والتأسي فالفعل مع هذا الموجب يدل على الحكم كالقول ولا اظهرية لاحدهما فى الدلالة وقد تعارضا فوجب التوقف وطلب الترجيح من خارج كالاحتياط ونحوه وحاصل هذا يرجع الى القول بالتوقف كما لايخفى واما أن يعم القول له ولنا فالمتأخر ناسخ فى حقه وحقنا قولا كان أو فعلا لوجود شرط النسخ وان جهل التاريخ فتلك المذاهب عائدة فيه الا انه ينبغي ان يختار التوقف فى حقه حذرا عن الحكم على افعاله من غير قطع او طمأنينة وهذه الاحوال كلها قد شرط فيها وجود دليل وجوب التكرار. وعلى الثالث وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التكرار فقط فان خص القول بنا أو عم له ولنا فلا تعارض فى حقنا لغرض انه لا تأسي فالفعل مختص به صلوات الله وسلامه عليه وفى حقه المتأخر ناسخ قولا كان أو فعلا لوجود التعارض فى حقه كما أن المتأخر ناسخ فيما اذا اختص القول به صلوات الله وسلامه عليه وعند الجهل قيل القول ناسخ وقيل الفعل ناسخ وقيل بالوقف. وهذا القسم أيضاً قد شرط فيه وجود دليل التكرار مع الفعل. وعلى الرابع وهو ما اذا كان الفعل مع دليل التأسي فقط دون دليل التكرار فان كان القول خاصاً به فلا تعارض فى حقنا وهو ظاهر وأما في حقه عليه الصلاة والسلام فان تأخر القول فلا تعارض لما مر وان تقدم فالفعل ناسخ فان جهل التاريخ فتلك المذاهب المذكورة من الاخذ بالقول أو بالفعل أو الوقف ويختار الاكثر التوقف حذراً عن التحكم. ونظر فيه بعضهم بانه يحكم بتقديم الفعل ههنا لئلا يقع التعارض المستلزم للنسخ الذي هو خلاف الاصل يعني لو قيل بتأخر الفعل يلزم القول بنسخ القول ولو قيل بتقدم الفعل ارتفع التعارض الموجب للنسخ فلا يلزم القول به والاصل عدم النسخ فالقول بتقدم الفعل راجح فلا توقف كذا فى شرح المختصر. ورده فى مسلم الثبوت بانه لاعبرة لهذا الترجيح لانه للتعبد وهو متفرع على العلم بالراجح ولا يتفرع عليه تكليف ولا تعبد لنا بالبحث عن فعله ثم رد هذا الرد فقال: أقول مراد الناظر أن الوقف حكم بالمساواة وليس بمساو بل تقدم الفعل راجح. وأما انه لافائدة لنا للتعرض لهذه المسألة كما يلزم من كلام الدافع فلو سلم

يجب علينا اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه المخالف له[1] سواء كان

لايضره لان الناظر لم يكن فى صدد بيان الفائدة فتدبر . وأشار بقوله لو سلم الى منع عدم الفائدة فان معرفة أحواله الشريفة والايمان بها من أعظم السعادات ولعل مقصود الدافع أن الترجيح المظنون انما يكفى لوجوب العمل به وأما الاعتقادات فلا يغنى فيها الظن عن الحق شيئا . والبحث عن احواله صلى الله عليه وسلم لا يتفرع عليه تكليف فلا نتكلم بالترجيح المظنون ولا نعتقد به افعاله فحينئذ لايرد عليه شيء وان كان القول خاصاً بنا فالمتأخر ناسخ أيا كان لان دليل وجوب التأسى به فى ذلك الفعل بخصوصه موجود فيعارض القول الخاص بنا فيكون المتأخر ناسخا وان جهل المتأخر فالمختار العمل بالقول كما مر . والاوجه الأخذ بالاحتياط وذلك اذا لم يتأسوا قبله وان تأسوا قبله فقد سقط الفعل من الذمة بالمرة . والغرض انه لم يوجد دليل وجوب التكرار فلا تعارض وهذا انما يحتمل فى الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين . وان كان القول عاما له عليه السلام ولنا فكما كان خاصاً به عليه السلام وبنا فيكون المتأخر منهما ناسخا وان جهل التاريخ فالمختار الوقف فى حقه صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول فى حقنا والاوجب الاخذ بما فيه الاحتياط . هذا حاصل مايتعلق بهذه المسألة جئناك به لتقف على الحقيقة فتعرض عما يخالفها والله الموفق

(١) قال الاسنوى « وحاصله أن النبى صلى الله عليه وسلم اذا فعل فعلا وقام الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه الخ » أقول قد علمت أن هذا الوجه هو الذى وجد فيه دليل التأسى به فى فعله وهو صادق بان يوجد معه أيضاً دليل وجوب تكرار الفعل فيكون هو الوجه الثانى وهو الذى وجد فيه دليل التكرار ودليل التأسي وبأن لايوجد معه دليل وجوب تكرار الفعل وهو القسم الرابع الذى وجد فيه دليل التأسى فقط وقد علمت حكم كل واحد بوجوهه مفصلا فقارن بين ما قاله الاسنوى من أن الفعل يكون ناسخا للقول المتقدم وبين ماقدمناه فى الصورتين لتعلم أى الوجوه يكون حكمه ذلك. وعلى كل حال لابد أن يكون الدليل الذي دل على وجوب اتباعه والتأسى به فيه خاصاً بذلك الفعل والا كان فيه الخلاف

ذلك القول عاما كما اذا قال صوم يوم كذا واجب علينا ثم افطر ذلك اليوم وقام الدليل على اتباعه كما فرضنا أوكان خاصا به أو خاصا بنا . واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه فى ذلك الفعل [1] فانه

السابق . وقول الاسنوى سواء كان ذلك القول عاما أى له ولنا كما فى المثال الذى ذكره مع فرض قيام الدليل على وجوب اتباعه والتأسى به فى ذلك الفعل وقوله أو خاصاً به أو بنا أشار به الى وجوه القول الثانى المتقدم ووجوه القسم الرابع وقد علمت انه اذا كان القول خاصاً به فى القسم الثاني كان المتأخر من القول أو الفعل ناسخا في حقه لوجود التعارض فى حقه وأما في حقنا فلا تعارض وقد علمت انه اذا كان القول خاصاً بنا في القسم الثاني كان المتأخر ناسخاً للمتقدم قولا كان أو فعلا بشرط ان يثبت التأسى به فى ذلك الفعل بدليل خاص واما فى القسم الرابع وهو ما اذا كان مع دليل التأسي فقط وهو احد الاحتمالين فى كلام الاسنوى فقد علمت انه ان كان القول خاصاً به فلا تعارض فينا وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض فلا نسخ في حقه أيضاًوان تأخر الفعل فالفعل ناسخ وعلى هذا يكون قول الاسنوى « يكون ناسخاً للقول المتقدم » انما يلائم القسم الرابع فيحمل عليه ويكون المراد بالنسخ في حقه فقط

(١) قال الاسنوى « واحترز بقوله الواجب اتباعه عما اذا لم يدل دليل على انه يجب علينا ان نتبعه في ذلك الفعل الخ » أقول مراده انه لم يوجد دليل يدل على وجوب التأسى به في ذلك الفعل وهذا أيضاً صادق بما اذا لم يكن معه أيضاً دليل التكرار وذلك هو القسم الاول وهو ماكان مع عدم وجود دليل التكرار وعدم وجود دليل التأسى وبما اذا وجد دليل التكرار فقط دون دليل وجوب التأسى وهو القسم الثالث وقد علمت حكم القسم الاول وانه اذا كان القول مختصاً به والفعل مختص به فرضاً لعدم وجود الدليل الخاص على وجوب التأسى به في ذلك الفعل فان تأخر القول عن الفعل فلا تعارض وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ له على التفصيل السابق وان كان القول مختصا بالامة فلا تعارض أصلالعدم مشاركة الامة معه فى الفعل وان كان عاما له ولنا فلا تعارض فى حقنا وأما

يستثنى منه صورة واحدة لايكون فيها ناسخا بل مخصصا وهو ماإذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه أو كان خاصا به عليه الصلاة والسلام كان ناسخا وان كان خاصا بنا فلا تعارض اصلا . ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذى لم يقم الدليل على وجوب اتباعه فيه[1] في شيء من الاقسام لعدم الفائدة بالنسبة الينا . قوله « وان عارض متأخرا » هذا هو الحال الثانى وهو ان يكون القول متأخرا عن الفعل المذكور وهو الذى دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول : ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل فلا تعارض بينه وبين القول المتأخر أصلا[2] وتركه المصنف لظهوره وان دل الدليل على وجوب تكراره

فى حقه فلا تعارض ان تقدم الفعل وان تأخر فهو ناسخ . ومن هذا تعلم أن قول الاسنوى » فانه يستثنى منه صورة واحدة لايكون فيها ناسخاً بل مخصصا وهو ما اذا كان القول المتقدم عاما ولم يعمل بمقتضاه الخ » انما هو فى حقه صلى الله عليه وسلم وكون فعله حينئذ مخصصاً فى حقه لا ينافي ما قدمناه من أن الفعل اذا تأخر كان ناسخاً لان ما قاله الاسنوى من كونه مخصصا فى حقه هو مذهبه وما قلناه من أنه ناسخ هو مذهب الحنفية. وأما قوله ولم يعمل بمقتضاه لانه اذا عمل بمقتضاه الخ . أى قد قام الدليل على تكرار مقتضى القول حتى يعارض الفعل لما قدمناه أن القول له مدلول لغوى وضع له فعند اطلاقه يدل عليه وهو الماهية المتحققة بالمرة فلا بد فى التعارض من كون القول اذا عمل بمقتضاه مقروناً بالدليل المقتضى للتكرار وفى الحالين يكون الفعل ناسخاً اتفاقا لان الفعل جاء بعد العمل بالقول وتقرر حكمه فيكون ناسخا وقوله ان كان خاصاً بنا فلا تعارض ظاهر كما قدمناه لعدم مشاركة الامة له فى الفعل

(١) قال الاسنوي « ولم يذكر المصنف حكم الفعل الذي لم يقم الدليل على وجوب اتباعه » أقول يعنى وقد ذكره هو كما تقدم

(٢) قال الاسنوي « هذا هو الحال الثانى وهو أن يكون القول متأخراً عن الفعل المذكور وهو الذى دل الدليل على انه يجب علينا اتباعه فيه فنقول ان لم يدل الدليل على وجوب تكرار الفعل الخ » أقول يريد الاسنوى أن كلام المصنف

عليه وعلى امته فالقول المتأخر قد يكون عاما أو متناولا له صلى الله عليه وسلم ولامته وقد يكون خاصا به وقد يكون خاصا بنا فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشوراء مثلا وقام الدليل على وجوب تكراره وعلى تكليفنا به ثم قال لايجب علينا صيامه واليه اشار بقوله وان عارض متأخرا عاما فبالعكس أي وان عارض فعله الواجب اتباعه قولا متأخرا عاما فانه يكون القول ناسخا للفعل وان كان خاصا به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال في المثال المذكور لايجب على صيامه فليس فيه تعارض بالنسبة الى الامة [1] لعدم تعلق القول

صادق بصورتين الاولى ما اذا قام الدليل على وجوب التأسى ولكن لم يوجد دليل خاص يدل على وجوب تكرار الفعل وهذه الصورة من صور القسم الرابع وهو ما اذا وجد دليل التأسى فقط وقد علمت أن حكمها انه اذا كان القول خاصا به فلا تعارض في حقنا . وأما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وتركه المصنف كما قال الاسنوى لظهوره والثانية ماذا وجد الدليل الذى يدل على وجوب تكرار الفعل وهذه الصورة من القسم الثاني وهو ما اذا وجد فيه دليل التكرار ودليل التأسى وقد علمت حكمه وهو أنه ان اختص القول به فلا تعارض في حقنا وأما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر وان اختص القول بنا فالمتأخر ناسخ بالشرط المتقدم وان كان القول عاما له ولنا فالمتأخر ناسخ في حقنا وحقه ولذلك قال الاسنوى وان دل الدليل على وجوب تكراره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر الى أن قال فان كان عاما فانه يكون ناسخا للفعل المتقدم ومثل له بالمثال الذى ذكره وان المصنف اشار الى ذلك بقوله في الحال الثانى وان عارض متأخرا عاما فالعكس . أى وان عارض فعله الى آخرما قاله الاسنوي فى هذا الحال

(١) قال الاسنوى « وان كان خاصاً به صلى الله عليه وسلم كما اذا قال في المثال المذكور الخ » ونقول أما قوله فليس فيه تعارض بالنسبة للامة لعدم تعلق القول بهم فهو موافق لما قدمناه وأما قوله وأما في حقه فان القول يكون ناسخا للفعل الخ فنقول قد علمت انه اذا وجد دليل على تكرار الفعل ودليل على التأسي

بهم فيستمر تكليفهم به واما في حقه صلى الله عليه وسلم فان القول يكون ناسخا للفعل واليه اشار بقوله وان اختص به نسخه في حقه وان كان خاصا بنا كما اذا قال في المثال المذكور لايجب عليكم أن تصوموا فلا تعارض فيه بالنسبة الى النبي صلى الله عليه وسلم فيستمر تكليفه به وأما في حقنا فانه يدل على عدم التكليف بذلك الفعل ثم ان ورد قبل صدور الفعل منا كان مخصصا أي مبينا لعدم الوجوب وان ورد بعد صدور الفعل فلا يمكن حمله على التخصيص لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون ناسخا لفعله المتقدم والتفصيل المذكور انما يأتى اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل بطريق الظهور[1] كما اذا قال هذا الفعل واجب علينا أو على المكلفين فاما اذا كان بطريق

وكان القول خاصاً به فالمتأخر منهما ناسخ في حقه للآخر فقوله يكون ناسخا للفعل الخ . لا ينافي ان الحكم في الفعل كذلك في هذه الصورة اذا تأخر عن القول وأنه ناسخ للقول المتقدم ولذلك قال صاحب جمع الجوامع: ودل دليل على تكرر القول فان كان القول خاصاً به فالمتأخر ناسخ قال الجلال : للمتقدم منهما وذلك ظاهر في تأخر الفعل وكذا في تقدمه لدلالة الفعل على الجواز المستمر واحترز بقوله ودل عما لم يدل فلا نسخ لكن في تأخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر وهو موافق لما قدمناه . وأما قول الاسنوى وان كان أى الفعل خاصاً بنا والغرض انه وجد دليل على وجوب تكرار الفعل وعلى وجوب التأسي وكان القول خاصاً بنا كما في المثال الذي ذكره فقد علمت أن المتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر متى ثبت التأسي بدليل خاص بهذا الفعل وهو مذهب الحنفية ومثله في جمع الجوامع قال وان كان خاصاً بنا فلا معارضة فيه وفي الامة المتأخر ناسخ فلعل ما قاله الاسنوي من التفصيل قول آخر للشافعية

(١) قال الاسنوي « والتفصيل المذكور انما يأتى اذا كان الدليل الدال الخ » نقول أشار بذلك الى أن الشافعية انما يفصلون هذا التفصيل فيما اذا كان الدال على وجوب الاتباع ظاهراً يحتمل أن يكون شاملاً له صلى الله عليه وسلم وأن

القطع كما اذا قال انه واجب على وعليكم فلا يمكن حمل القول المتأخر على التخصيص بل يكون ناسخا مطلقا ثم ان هذا كله فيما اذا كان الفعل المتقدم مما يجب اتباعه كما تكلم فيه المصنف فان لم يكن كذلك فلا تعارض فيه بالنسبة الى الامة[1] لان الفعل لم يتعلق بهم وأما بالنسبة اليه فان كان الفعل مما دل الدليل على وجوب تكرره عليه وكان القول المتأخر خاصا به صلى الله عليه وسلم أو متناولا له وللامة بطريق النص كقوله لايجب على ولا عليكم فيكون القول ناسخا للفعل وان كان متناولا بطريق الظهور كقوله لايجب علينا فيكون الفعل السابق مخصصا لهذا العموم لان المخصص لايشترط تأخره عن العام عندنا وأهمل المصنف ذلك كله لانه لايخفى . قوله « فان جهل » هذا هو الحال الثالث وهو ان يكون المتأخر من القول مجهولا[2] فان أمكن الجمع بينهما بالتخصيص أو غيره فلا كلام وان لم يمكن الجمع ففيه ثلاثة مذاهب جارية فينا لفائدة العمل وفيه عليه الصلاه والسلام لمعرفة ما كان يجب عليه مثلا أو يحرم : أحدها وهو المختار فى الاحكام والمحصول ومختصراته أنه يقدم القول لكونه مستقلا بالدلالة موضوعا لها بخلاف الفعل فانه لم يوضع للدلالة وان دل فانما يدل بواسطة القول . والثانى انه يقدم الفعل

لا يكون شاملا كما في المثالين اللذين ذكرهما . وأما اذا كانت دلالته على ما ذكر بطريق القطع يكون ناسخا مطلقا باتفاق

(١) قال الاسنوى « فان لم يكن كذلك فلا تعارض الخ » أقول قد علمت حكم ذلك على هذا الوجه الذى فصله غير أن الذى قدمناه من أن القول المتأخر ناسخ مطلقا سواء كان خاصاً به أو متناولا له ولامته ولو بطريق الظهور هو مذهب الحنفية وما ذكره من التفصيل المذكور هو مذهب الشافعية لان المخصص لايشترط تأخره عن العام عندهم بخلاف الحنفية فانهم يقولون المتأخر ناسخ مطلقا كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « هذا هو الحال الثالث الخ » أقول كل ماقاله بعد ذلك واضح مما قدمناه لان حكم الجهالة واحد في جميع الاقسام من جريان الخلاف على الاقوال الثلاثة

لانه أبين وأوضح فى الدلالة ولهذا يبين به القول كخطوط الهندسة . والثالث انا نتوقف الى الظهور لتساويهما فى وجوب العمل . واختار ابن الحاجب التوقف بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم والاخذ بالقول بالنسبة الى الامـة وفرق بينهما بأننا متعبدون بالعمل فأخذنا بالقول لظهوره ولا ضرورة بنا الى الحكم بأحدهما بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام . ووافق المصنف مختار الجمهور بالنسبة الى الامة وسكت عن القسم الآخر واليه أشار بقوله فالاخذ بالقول في حقنا لاستبداده أى لاستقلاله وهو ظاهر فى اختيار ما اختاره ابن الحاجب .

قال « الخامسة أنه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة تعبد بشرع . وقيل لا . وبعدها فالاكثر على المنع . وقيل أمر بالاقتباس . ويكذبه انتظاره الوحى وعدم مراجعته ومراجعتنا قيل راجع فى الرجم .قلنا للالزام . استدل بآيات أمر فيها باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام . قلنا فى أصول الشريعة وكلياتها » أقول اختلفوا في أن النبي صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدهـا نعم واختاره ابن الحاجب ثم المصنف [1] وعبر بقوله تعبد وهو بضم التاء والعـين

(١) قال الاسنوى « اختلفوا فى ان النبى صلى الله عليه وسلم هل كلف قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء ؟ فيه ثلاثة مذاهب حكاها الامام وأتباعه كصاحب الحاصل من غير ترجيح : أحدها نعم الخ » اقول اعلم انه لا كلام فى انه صلى الله عليه وسـلم كان يتحنث قبل النبوة في غار حراء فقد جاء فى صحيح البخارى عن عائشة أنه حبب اليه الخلاء وكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيـه وهو التعبد الليالى ذوات العدد اه المراد منه . والخلاء هنا بمعنى الاختلاء أو المكان الذي لا شيء به على مالا يخفى على من له ذوق من المعانى الدقيقة وأما التحنث فقد فسره فى الحديث بالتعبد وقد روي يتحنف بدل يتحنث والتحنف أيضاً التعبد قال التيمى سألت ابا عمرو الشيبانى فقال لا أعرف يتحنث انما هو يتحنف من الحنيفية دين ابراهيم عليه السلام وقد وقع فى سيرة ابن هشام يتحنف فلا كلام فى انه صلى الله عليه وسلم كان يعبد الله تعالى قبل النبوة وانما

خلاف العلماء فى انه هل كان مكلفاً بشرع أو لا على معنى أن عبادته عليه الصلاة والسلام هل كانت بناء على انه كان مكلفاً قبل النبوة بشرع أحد من الانبياء اولا فيه مذهبان احدهما أنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء قبله والثانى أنه كان مكلفاً والقائلون بأنه لم يكن مكلفاً بشريعة أحد من الانبياء اختلفوا فقال المعتزلة بنفى ذلك عقلا لان في ذلك تنفيرا عنه ومن كان تابعاً فبعيد منه ان يكون متبوعاً قال المأزرى وهذا خطأ لان العقل لا يحيل ذلك وقال حذاق أهل السنة بنفى وقوع ذلك شرعاً وان جاز عقلا لانه لو فعل لنقل متواتراً لانه مما تتوفر الدواعي على نقله ولافتخر به أهل تلك الشريعة وانما كان عليه الصلاة والسلام يتعبد بما يلقى اليه من نور المعرفة والى هذا ذهب المالكية وجمهور المتكلمين . والقائلون بأنه صلى الله عليه وسلم مكلف قبل النبوة بشرع أحد من الرسل واختاره ابن الحاجب وصاحب مسلم الثبوت والبيضاوى اختلفوا على ثمانية أقوال : الاول أنه كان يتعبد بشريعة ابراهيم عليه السلام الثانى بشريعة موسى عليه السلام الثالث بشريعة عيسى عليه السلام الرابع بشريعة نوح عليه السلام حكاه الآمدى الخامس بشريعة آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان السادس كان يتعبد بشريعة من قبله من غير تعيين السابع ان جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية الثامن الوقف فى ذلك وهو مذهب ابى المعالى الامام واختاره الآمدي قال فى مسلم الثبوت وشرحه :ان تعبده كان بشرع بلغه من الشرائع بل الاشبه بشرع لم ينسخ لكن على انه حكم الله تعالى لا حكم ذلك النبى لان العمل بشرع منسوخ حرام وبغير المنسوخ واجب وهو عليه السلام معصوم من ارتكاب الحرام وترك الواجب ثم انه كان نبياً وآدم بين الروح والجسد فلا يتبع أحداً من الرسل الذين هم كالخلفاء له فلا يتعبد الا من جهة انه حكم الله تعالى لا غير ثم تعيين ذلك الشرع مما لم يقم عليه دليل فيتوقف ويظن انه شرع ابراهيم فان شريعته كانت عامة وشرع عيسى كان مختصاً بقوم فالاشبه اتباعه لشرع ابراهيم اه ولا شك ان هذه الاقوال كلها مرجعها التاريخ كما قال

أي كاف ولم يستدل عليه لعدم فائدته الآن[1] . واستدل له فى المحصول بكونه داخلا في دعوة من قبله[2] وعلى هذا فقيل كلف بشرع نوح وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى حكاهن الآمدى وقيل بشرع آدم كما نقل عن حكاية ابن برهان وقيل جميع الشرائع شرع له حكاه بعض شراح المحصول عن المالكية . والثانى لا اذ لو كان مكلفاً بشريعة لوجب عليه الرجوع الى علمائها وكتبها[3] ولو راجع

الجلال ولم يقم دليل على تعيين شرع أحد من الرسل فلذلك قال فى جمع الجوامع الوقف تأصيلا وتفريعاً اه والمراد بقوله الوقف تأصيلا الوقف عن دليل الاثبات والنفى فلا نقول بثبوت تكليفه بشرع ولا عدمه والمراد بقوله وتفريعاً الوقف تفريعاً على الاثبات عن قول من الاقوال المذكورة وذهب الى التوقف امام الحرمين والغزالي والآمدى

(١) قال الاسنوى « ولم يستدل لعدم فائدته الآن » أى لعدم تعلق حكم بالامة يتوقف على ذلك الا من جهة الاعتقاد ولا بد فيه من اليقين ولا يقين لان كل ما قيل لا يفيد الا الظن والظن لا يغنى من الحق شيئا ولذلك قال فى الفواتح واعلم ان هذه المسئلة ليس لها ثمرة في الفروع الا انهم ذكروها توطئة للمسئلة الآتية اه ومراده بها مسئلة تعبده صلى الله عليه وسلم بعد البعثة

(٢) قال الاسنوي « واستدل له في المحصول بكونه داخـلا فى دعوة من قبله الخ » أقول كل الشرائع قبله صلى الله عليه وسلم عامة الا ابراهيم فان كان داخلا فى دعوة من قبله كان داخـلا فى دعوة ابراهيم دون غيره لـكن مقتضى ماقدمناه من انه لا يتبع أحداً من الرسل بل ان عمل بشرع فانما يعمل به على انه حكم الله لا حكم ذلك النبى انه لا يكون داخلا فى دعوة أحد من قبله

(٣) قال الاسنوى « والثانى لا . لانه لوكان مكلفاً بشريعة لوجب عليـه الرجوع الخ» أقول هذا الدليل من قبل القائلين بنفى الوقوع شرعاً وأما دليل المعتزلة القائلين بنفى التكليف عقلا فقد قدمناه بما عليه وقد علمت انه لا كلام فى انه كان يعبد الله قبل النبوة وانما الخلاف فى انه كان مكلفا بشرع أحد من الرسل أولا وحينئذ فماذا كانت صفة عبادته. أقول الذى نقله في عمدة القارى على صحيح

لنقل . والثالث الوقف واختاره الآمدى . وأما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس متعبداً بشرع أصلا واختاره الآمدي والامام والمصنف[1] وقيل بل كان متعبداً بذلك أى مأموراً بأخذ الاحكام من كتبهم كما صرح به الامام[2] فلذلك عبر عنه المصنف بقوله وقيل أمر بالاقتباس فافهمه . وهذا المذهب يعبر عنه بأن شرع من قبلنا شرع لنا واختاره ابن الحاجب وللشافعي فى المسئلة قولان وبنى عليهما أصلا من أصوله فى كتاب الاطعمة أصحهما الاول واختاره الجمهور

البخارى ان ذلك كان بالتفكر والاعتبار كاعتبار ابيه ابراهيم وهذا يؤيد انه كان يتعبد بشرع ابراهيم لا على انه شرع ابراهيم بل على انه شرع الهمه الله به يوافق ما كان عليه ابراهيم

(١) قال الاسنوى « وأما بعد النبوة فالاكثرون على انه ليس مقيداً بشرع أصلا الخ » أقول معنى هذا انه غير متعبد بشرع من قبله لان له شرعاً يخصه فهو متعبد به

(٢) قال الاسنوى « وقيل بل كان متعبداً بذلك الخ » أقول المراد بهذا القول انه متعبد بمالم ينسخ من شرع من قبله استصحابا لتعبده به قبل النبوة كما يؤخذ من الجلال ومن ذلك يعلم أن هذا القول مفرع على القول بانه قبل النبوة كان متعبداً بشرع من قبله لا على التعيين وقد علمت انه انما يتعبد به لا على انه شرع من قبله بل على انه حكم الله وشرعه الذى الهمه الله اياه قبل النبوة فيكون تعبده به بعد النبوة على انه شرعه الذى انزله عليه الله تعالى لا على انه شرع من قبله ولذلك قال وهذ المذهب يعبر عنه بان شرع من قبلنا شرع لنا أى فنحن نعمل به على انه شرع لنا اذا توفرت فيه شروط العمل به لا على انه شرع من قبلنا فكذلك هو صلى الله عليه وسلم فيعمل به على انه شرعه لا على انه شرع غيره كما يدل على هذا ما جاء في الحديث الصحيح من قوله صلى الله عليه وسلم « لو كان موسى حياً ماوسعه الا اتباعي » فان هـذا صريح فى انه عليه الصلاة والسلام بعد النبوة لا يتبع أحداً من الرسل بل لو كانوا جميعاً أحياء فى عصره ما وسعهم الا اتباعه عليه الصلاة والسلام

وأبطل المصنف الثانى بثلاثة أوجه : أحدها أنه كان ينتظر الوحي مع وجود تلك الاحكام فى شرع من تقدمه . والثانى انه كان لا يراجع كتبهم ولا أخبارهم فى الوقائع. الثالث اذ أمته لا يجب عليها المراجعة أيضاً وهذه الوجوه ذكرها الامام وهى ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح ولم يرد عليه فاسخ [1] كما فى قوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس » وليس المراد أخذ

---

(١) قال الاسنوى « وهى ضعيفة لان الايجاب محله اذا علم ثبوت الحكم بطريق صحيح الخ» أقول قال فى مسلم الثبوت وشرحه :المختار انه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة ونحن معشر الامة متعبدون بشرع من قبلنا ويجب علينا العمل به مالم يظهر ناسخ لكن على انه شرع نبينا لاعلى انه شرع نبي آخر وعليه جمهور الحنفية والمالكية والشافعية.وعن الاكثرين المنع عن التعبدعقلا كما عليه المعتزلة أو شرعاً كما عليه بعض أهل السنة وعلى المنع القاضى ابو بكر الرازى وصاحب المحصول والآمدى . وطريق ثبوته عند الحنفية قصص الله أو رسوله بانه شرع نبي قبلنا بلا انكار لان التواتر مفقود فى الكتب السابقة وهى غير خالية من التحريف ولا اعتماد على رواية اليهود والنصارى لانهم من أغلظ الكذابين يحرفون الكلم عن مواضعه فلا بد من اخبار الله تعالى بوحي متلو أو غير متلو فان قلت فلم لم يعتد باخبار نحو عبد الله بن سلام فانه مؤمن تقي لايحتمل كذبه قلت عبد الله لا يكذب لكن التحريف قد وقع قبل وجوده بعد رفع عيسى أو قبله بقليل فهو لم يتعلم الا التوراة المحرفة من المحرفين . فان قلت انه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وأصحابه صام يوم عاشوراء معتمداً علي خبر اليهود أن موسى عليه السلام صامه. قلت لعله أوحى اليه بصدقهم فى الاخبار فافهم اه ويدل على انه لم يعتمد فى ذلك علي مجرد خبر اليهود أن صوم يوم عاشوراء كان فرضاً قبل فرضيــة صوم رمضان ونسخت فرضيته بفرضيته على ماهو معروف فى ذلك ومن أجل أن طريق فرضيته اخبار الله ورسوله لم يكن شرع من قبلنا اصلا خامساً بل صار داخلا فى الكتاب أو السنة .لنا أولا أن شرع من قبلنا حكم الله تعالى فيلزم المكلفين الذين وجدوا زمن الخطاب وبعده ما لم

ذلك منهم لان التبديل قدوقع والتبس المبدل بغيره . واعترض الخصم بأنه عليه الصلاة والسلام رجع الى التوراة لما ترافع اليه اليهود فى زنا المحصن . والجواب أن الرجوع اليها لم يكن لانشاء شرع بل لالزام اليهود فانهم انكروا أن يكون فى التوراة أيضاً وجوب الرجم . قوله « واستدل » أى استدل الخصم بآيات دالة على أنه عليه الصلاة والسلام مأمور باقتفاء الانبياء السالفة عليهم الصلاة والسلام أى باتباعهم منها قوله تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » وقوله تعالى « ثم أوحينا اليك أن اتبع ملة ابراهيم حنيفا » وقوله تعالى «أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وشرعهم

يظهر ناسخ يرفعه ولنا ثانيا الاجماع على الاستدلال بقوله تعالى « وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن» على وجوب القصاص فى شرعنا ولنا ثالثاً ماصح عنه صلى الله عليه وسلم من صوم يوم عاشوراء حين أخبر أن اليهود يصومونه اقامة لسنة موسى عليه السلام وقال أنا أحق بهذا واستدل أولا بقوله صلى الله عليه وسلم : من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان الله تعالى يقول « أقم الصلاة لذكري » وهو خطاب لموسى عليه السلام فقد أمرنا بالقضاء لما كان في شرع موسى فيكون شرعه واجب الاتباع . أقول لانسلم انه كان تعبد بشرع موسى عليه السلام بل أمر به للوحى الذى أوحى به وأمر فيه بوجوب القضاء ولعل الوحي الغير المتلو في حقه عليه وآله واصحابه الصلاة والسلام وافق الوحي المتلو الذى ورد في حق موسى فلم يلزم التعبد بشرعه فافهم. ولا يبعد ان يقال هب أن الامر بالقضاء بالوحي الغير المتلو بل هو الظاهر لكنه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قد ذكر المتلو الذى خوطب به موسى تأبيداً وتقوية فلو لم يكن حجة لم يصح التأبيد فان التأبيد بما ليس حجة بل بما هو حرام العمل لايليق بشأنه بل لا يصح من عاقل فلزم الحجة فوجب التعبد به . واستدل ثانياً بان الامر فيها باقتفاء الانبياء السابقة وساق الآيات التي ذكرها الاسنوى واجاب بما أجاب به

من جملة الهدي وقوله تعالى « انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » الآية وهو عليه الصلاة والسلام سيد المرسلين وأجاب المصنف بان المراد وجوب المتابعة فى الاشياء التى لم تختلف باختلاف الشرائع وهى أصول الديانات والكليات الخمس أى حفظ النفوس والعقول والاموال والانساب والاعراض [1]

المصنف . ثم ساق أدلة المانعين فقال قالوا لو صح التعبد بشرع من قبلنا لذكره معاذ ولم يذكره في حديث معاذ وصوّبه عليه وعلى آله واصحابه الصلاة والسلام قلنا لم يذكره لان الكتاب والسنة يشملانه وثانياً بالاجماع على أن شريعتنا ناسخة للشرائع التى قبلها والتعبد بالمنسوخ حرام . قلنا شريعتنا ناسخة لما يخالفها من الاحكام لا مطلقا لجميعها حتى لايكون الكل حجة كالقصاص وحد الزنا وغيرهما فانها ثابتة غير منسوخة ثم استدل بما استدل به المصنف وأجاب عنه بما أجاب الاسنوي والكل ضعيف فكان المختار ما عليه الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بان المراد وجوب المتابعة في الاشياء التي لم تختلف باختلاف الشرائع الخ » أقول وهذه كلها مما علم الحكم فيه بطريق صحيح بل ان شرعنا جاء في ذلك كله موافقاً لما كانت عليه الشرائع قبله ومن هذا تعلم أن أهل الفترة مكلفون بالعقائد الدينية التي هى أصول الديانات كلها وبالكليات الخمس وان خلاف أئمة أهل السنة في أن الاصل في الاشياء الاباحة أو الحظر أو الوقف انما هو فيما اندرست احكامه من الفروع غير ماذكر وان ماقيل من أن أهل الفترة ناجون ولو غيروا وبدلوا وعبدوا الاوثان قول ساقط لا أصل له وانما نشأ من انه خلاف يشبه خلاف أئمة الاعتزال فى الاشياء التي ليست ضرورية للمعاش ولم يعلم فيها العقل مصلحة ولا مفسدة ولا نفيهما ولم يرد فيها نص عن الشارع فانهم اختلفوا فى أن الاصل فيها الاباحة أو الحظر أو الوقف والخلاف وان اشبه الخلاف لكن أدلتهم فى كلامهم ترجع الى المصلحة

قال :

« الباب الثاني ـ في الاخبار

وفيه فصول (١)

الاول فيما علم صدقه وهو سبعة : الاول ما علم وجود مخبره بالضرورة أو

والمفسدة العقليين أو تعارضهما مع عدم المرجح . وأدلتنا ترجع الى الكتاب والسنة فان القائلين بالاباحة استدلوا بقوله تعالى «خلق لكم ما فى الارض جميعاً» والقائلين بالحظر استدلوا بقوله تعالى «له ملك السموات والارض» فالكل ملكه فالتصرف فى شيء مما لم يعلم فيه اباحة من قبل الشارع تصرف بغير اذنه فيحرم والواقفون قالوا تعارض الدليلان ولا مرجح فنقف . ومذهب الحنفية والشافعية وأكثر الائمة هو الاباحة . فموضوع الخلافين مختلف وأدلة كل واحد من أهل السنة فيما يقول به راجعة الى الكتاب والسنة وأدلة كل واحد من أهل الاعتزال فيما يقول به راجعة الى المصلحة والمفسدة أو تعارضهما . وقد حققنا ذلك وحررناه فى كتاب البدر الساطع على جمع الجوامع بأوسع من هذا فراجعه تزدد علما والله الموفق

(١) قال المصنف الباب الثاني فى الاخبار وفيه فصول الخ » أقول قبل أن نتكلم على الخبر نتكلم على تقسيم المركب الصادق بالخبر وبغيره لينجر الكلام الى الخبر زيادة للفائدة فنقول : اللفظ المركب اما ان لا يكون له معنى فهو المهمل وهو موجود وهو مدلول ماصدقات لفظ الهذيان لان المراد ما ليس له معنى من المركبات وليس لنا مهمل الا وهو هذيان فالهذيان قاصر على المركب فالمفرد لايسمى بالهذيان والامام الرازى لا يسمى مثال هذا مركبا كما لايسمى مفردا وهذا هو مراده من نفى وجود المركب المهمل وهذا القسم ليس موضوعا اتفاقا والمراد بقولهم أن لا يكون له معنى أى باعتبار مادته . وقولهم وليس موضوعا أى باعتبار هيئته التركيبية اتفاقا . واما ان يكون له معنى استعمل فيه باعتبار مادته ففى وضع

الاستدلال . الثاني خبر الله تعالى والا لكنا في بعض الاوقات أكمل منه تعالى. الثالث خبر رسوله صلى الله عليه وسلم والمعتمد دعواه الصدق وظهور المعجزة على وفقه . الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة . الخامس خبر جمع عظيم عن أحوالهم . السادس الخبر المحفوف بالقرائن . السابع المتواتر وهو خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب وفيه مسائل». أقول

هيئته التركيبية خلاف والمختار انه موضوع لدلالة الهيآت المختلفة على المعاني المختلفة لكن بالوضع النوعي أي بالامر الكلي دون وضع الافراد كما في الوضع الشخصي فمعنى كونه نوعياً أن يلاحظ الموضوع له بقانون كلي وهو المعنى بخصوصه كأن يقول الواضع كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى كذا وكذا وصححه السعد في التلويح . وقيل ليس بموضوع بهيئته التركيبية بل الموضوع مفرداته . وقد يعبر عن الخبر بالكلام وهو ما تضمن كلمتين فاكثر تضمناً اسنادا مفيداً مقصوداً لذاته وهو ان اطلق على الماهية المتحققة في كل من اللساني والنفساني لما قدمناه من اتحادهما ذاتا وماهية وان اختلفا من وجه آخر لكن الاصولي انما يتكلم في اللساني فقط لان بحثه فيه لا في النفسي الذي لا يتصف بحقيقة ولا مجاز وعام وخاص ونحو ذلك فان افاد ما صدق اللساني طلب حصول صورة في الذهن فهو استفهام أي الغرض منه ذلك وأما مدلوله فهو حصول أمر في الخارج هو تفهيم المخاطب للمتكلم وجود النسبة المستفهمة بوجود ظلي لا تترتب عليه الآثار لان المستفهم ليس غرضه من الجملة الاستفهامية الا أن يحصل في ذهنه تلك النسبة اثباتا أو نفياً ومجرد الحصول في الذهن ليس علماً بل العلم هو بقيامها بالذهن اللازم لحصولها فيه فليس المطلوب بالاستفهام الفهم ولا التفهيم بخلاف فهمني وعلمني فان الغرض منه اتصاف الفاعل بالحدث المستفاد من جوهره ووقوعه على المفعول لا حصول شيء في الذهن فان معناه أطلب منك تفهيما واقعا علي الا أن التفهيم لما لم يتحقق الا بحصول شيء في الذهن اقتضاه من حيث انه أثره لا من حيث انه مطلوب المتكلم . اه ملخصاً من

الخبر قسم من أقسام الكلام[1] وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في أنه هل هو مشترك بينهما أو حقيقة في الاول مجاز في الثاني أو عكسه كالخلاف في الكلام[2] وقد عرفه المصنف في تقسيم الالفاظ بأنه الذي يحتمل التصديق

عبد الحكيم في حاشيتي القطب والمطول . فمعنى الاستفهام باعتبار مدلوله طلب ذكر الماهية أى علمها وذكر بضم الذال . وان أفاد طلب تحصيلها أو تحصيل طلب الكف عنها فهو أمر أو نهي نحو قم ولا تقعد والمراد الكف بالمعنى الحرفي الملحوظ بنسبته الى الغير ولذلك قلنا في التعريف أو تحصيل الكف عنها ليخرج الكف المدلول عليه بنحو اكفف . وان لم يفد بحسب الوضع طلبا فما لا يحتمل فيه الصدق والكذب فيما دل عليه فهو تنبيه وانشاء أى يسمى بكل من هذين الاسمين سواء لم يفد طلبا نحو أنت طالق أم أفاد طلبا باللازم نحو ليت الشباب يعود يوما ولعل الله أن يعفو عني وما يحتمل الصدق والكذب من حيث هو فهو الخبر وهو المقصود من التقسيم في هذا الباب . ومقصود الاصولي انما يتعلق بالخبر الذى هو حجة ودليل من أدلة الفقه وتتوقف حجيته بالنسبة الينا على السند الذى هو الاخبار عن طريق المتن بان يقول حدثني فلان من غير واسطة أو بها انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا ، ولما كان هذا الخبر خاصاً رأى الاصوليون انه لابد من البحث عن الخبر العام

(١) قال الاسنوى « الخبر قسم من أقسام الكلام » أقول قد علمت مما قدمناه اقسام الكلام التي منها الخبر

(٢) قال الاسنوى « وهو يطلق على اللساني والنفساني والخلاف في انه هل هو مشترك فيهما الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن هذا الخلاف مبني على مغايرة الكلام اللساني للكلام النفساني في الحقيقة وان الحق خلافه وانهما متحدان ذاتاً وماهية كما حققناه فيما سبق فلا معنى للخلاف لعدم تعدد المعنى بل لفظ الكلام موضوع لمعنى واحد هو الماهية والحقيقة وهي واحدة فيهما كما اشرنا اليه هنا قريبا

والتكذيب وتقدم الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا . ثم ان الخبر من حيث هو خبر محتمل للصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصدقه أو كذبه لامور خارجة وقد لا يقطع بواحد منهما بعدم عروض موجب للقطع به فصار الخبر على ثلاثة أقسام فلذلك ذكر فى الباب ثلاثة فصول لكل قسم منها فصل. وهذا اذا قلنا ان الخبر منحصر في الصدق والكذب. وجعل الجاحظ بينهما واسطة فقال الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقاً والكذب هو الذى لا يكون مطابقاً مع اعتقاد عدم المطابقة فأما الذى ليس معه اعتقاد سواء كان مطابقا أو غير مطابق فانه ليس بصدق ولا كذب . والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع مطلقاً والكذب ماليس بمطابق مطلقاً [1] .

---

(١) قال الاسنوى « والاكثرون قالوا الصدق هو المطابق للواقع الخ » أقول وعلى هذا لا يخرج الخبر عن الصدق والكذب لانه اما مطابق للخارج فالصدق أو لا فالكذب والقائلون بالواسطة منهم الجاحظ . وقد ذكر الاسنوى مذهبه . وقال النظام ومن تبعه صدق الخبر مطابقته لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده الخارج أو لا وكذبه عدم مطابقة اعتقاده طابق الخارج أو لا فالساذج الذى لا اعتقاد معه واسطة بين الصدق والكذب طابق الخارج أو لا وقال الراغب في كتاب الذريعة مانصه ان الصدق التام هو المطابقة للخارج والاعتقاد معا فان انخرم واحد منهما لم يكن صدقا تاماً بل اما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذي لا قصد له زيد فى الدار فلا يقال انه صدق ولا كذب واما أن يقال له صدق وكذب باعتبارين وذلك ان كان مطابقاً للخارج غير مطابق للاعتقاد أو عكسه كقول المنافقين نشهد انك لرسول الله فيصح ان يقال لهذا صادق اعتبارا بالمطابقة لما فى الخارج وكذب لمخالفة ضمير القائل ولهذا كذبهم الله تعالى اهـ . فالصور عند الراغب خمسة واحدة كذب وثلاثة واسطة وواحدة صدق وأما الصور على كلام النظام ومن تبعه فستة : اثنتان صدق واثنتان كذب واثنتان واسطة

الفصل الاول ـ فيما علم صدقه

وهو سبعة أقسام

الاول الخبر الذى علم وجود مخبره أى المخبر به وهو بفتح الباب والعلم به اما بالضرورة (١) كقولنا الواحد نصف الاثنين واما بالاستدلال كقولنا العالم حادث وكالخبر الموافق لخبر المعصوم . الثانى خبر الله تعالى والا لكنا فى بعض الاوقات وهو وقت صدقنا وكذبه أكمل منه تعالى(٢) لكون الصدق صفة كمال والكذب صفة نقص وهذا القسم وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر ثم استدللنا بصدقه على وقوع المخبر عنه (٣) بخلاف الاول فانا علمنا أولا وقوع

---

(١) قال الاسنوى « الاول الخبر الذى علم وجود مخبره وهو بفتح الباء والعلم به الخ » أقول أشار بهذا الى الخبر الذى علم صدقه ضرورة بغير التواتر وهو الموافق للعلم الضرورى الذى علم به سواء أخبر أم لا. مثل الواحد نصف الاثنين فانه علم مضمونه ضرورة سواء أخبر أم لا . أو الموافق للعلم الصحيح فى القطعيات كالهندسيات والحسابيات وكقولنا العالم حادث مما يرجع الى القضايا الاولية التى علمت بالحس أو الموافق لخبر المعصوم

(٢) قال الاسنوى « الثاني خبر الله تعالي الخ » أقول هذا والثالث من قبل ما علم صدقه نظراً فانه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله تعالى أو عن رسوله وكل ما صدر عنهما فهو صادق وهذا لمن لم يبلغ مقام المشاهدة والحدس أما من بلغ الى أحد هذين المقامين فهو معلوم الصدق عنده ضرورة

(٣) قال الاسنوى « هذا وما بعده علمنا فيه أولا صدق الخبر الخ » أقول وجه ذلك ان افادة الصدق راجعة الى قرينة لازمة للخبر من أحوال المتكلم المخبر ولذلك قلنا انه يعلم صدقه بتوسط ان الخبر صادر عن الله ورسوله الخ بخلاف الاول لانه موافق للعلم الضرورى اما بنفسه أو موافق للنظر الصحيح فى القطعيات الراجع الى الاوليات الثابتة بالحس فان فى هذين علمنا وقوع المخبر

الخبر عنه ثم استدللنا بوقوعه على صدق الخبر . الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم[1] والمعتمد فى حصول العلم به هو دعواه الصدق فى كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى[2] قال فى المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا كله[3] قال وكيف وقد جوز بعضهم وقوع الذنب منهم عمداً[4] واتفقوا على

عنه أولا اما بنفسه ضرورة أو بواسطة الحس ثم استدللنا على صدقه بذلك الوقوع فكل منهما معلوم المضمون أخبر به أم لا

(١) قال الاسنوي «الثالث خبر الرسول صلى الله عليه وسلم » أقول أي بالنسبة لمن سمعه منه واما بالنسبة لمن لم يسمعه منه فالمقطوع بصدقه بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام . وان كنا لا نعلم عينه بالنظر له فى ذاته وان قطع به لعارض التواتر

(٢) قال الاسنوى « والمعتمد فى حصول العلم به هو دعواه الصدق وظهور المعجزة الخ» أقول معنى هذا أنه صلى الله عليه وسلم متى ادعى الصدق فى كل الامور وثبت ذلك بالمعجزة الدالة على ذلك بالضرورة يعلم السامع منه صدق خبره بواسطة انه خبر هذا الصادق فى كل أموره الثابت ذلك بالمعجزة ويعلم كذلك من لم يسمعه ان بعض الاخبار المنسوبة اليه عليه السلام صدق وان كنا لا نعلم عينه بالنظر له فى ذاته كما سبق

(٣) قال الاسنوى « قال في المحصول ولا يثبت المدعى الا باثبات وقوع هذا الخ » أقول أي باثبات أنه ادعى الصدق فى كل الامور وظهور المعجزة عقب هذه الدعوى

(٤) قال الاسنوى « قال وكيف وقد جوز بعضهم الخ » أقول مراده كيف يثبت هذا كله وقد جوزوا وقوع الذنب منهم عمداً واتفقوا على جوازه الخ وعلى هذا لا يثبت صدقه فى كل الامور لجواز الكذب فى حال السهو أو النسيان أو الغلط وأقول قد تقدم ان الرسل معصومون بالاجماع من تعمد الكذب بعد النبوة وكذلك قبل النبوة وان المتوارث عنهم عصمتهم عن تعمده وان الجمهور

جوازه فى حال السهو والنسيان. وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف فى تجويزه الصغائر سهواً[1] ودعواه العلم بالصدق مطلقا. نعم ان أراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطأ فيه عند طائفة كما تقدم الرابع خبر كل الامة لان الاجماع حجة كما سيأتى[2] هكذا استدل عليه الامام فتبعه المصنف وغيره . فان اراد بالحجة ما هو مقطوع به وهو الذى صرح به الآمدى هنا فالاجماع ليس كذلك عندهما كما ستعرفه

على عصمتهم عن الكذب مطلقاً وان من جوزه وقال يلزم التنبيه قد ردوا قوله بانه يلزم ان لا يكون للامة وثوق بصدق اخباره حين السماع بل ينتظر الى زمان التنبيه وان التزام ذلك بعيد عن الادب والانصاف وان اتفاقهم على جواز الذنب فى حال السهو والنسيان انما هو فى غير الكذب كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « وقد لاح مما قاله الامام اشكال على المصنف » أقول قد علمت مما قدمناه اندفاع هذا الاشكال

(٢) قال الاسنوى « الرابع خبر كل الامة كما سيأتى » أقول ولا جل ماقال الاسنوى فى هذا تركه صاحب جمع الجوامع ولم يعد خبر كل الامة من المقطوع بصدقه لوجود الخلاف فيه كذا قال العطار لكن هذا في غير الاجماع العام الذى يعرفه الخواص والعوام كالاجماع على عدد ركعات الصلوات الخمس ومشروعية الطلاق مثلا فان هذا مقطوع بصدقه ولذلك لم يختلفوا فى كفر جاحده ومن يخرقه فان حمل الرابع على هذا فلا اعتراض على ان الاجماع ليس من اقسام الخبر لانه ان كان خاصاً بالمجتهدين فهو اتفاق آرائهم فى عصر على حكم شرعى وان كان عاما فهو اتفاق آراء الامة من مجتهدين وعوام المقرون ذلك بالعمل المتواتر المتوارث من لدنه صلى الله عليه وسلم الى مابعده من العصور وعلى كل حال فهو من الاعتقادات لا من الاقوال حتى يدخل فى الخبر ولعل من تركه تركه لهذا ولذلك تركوا القسمين فمعنى كونه قطعيا انه حجة قاطعة كالخبر المتواتر وليس من الخبر

وان أراد بالحجة مايجب العمل به فمسلم لكنه لايلزم من ذلك أن يكون مقطوعا به لان أخبار الآحاد والعمومات وغيرهما يجب العمل بها مع أنها ظنية . الخامس أن يخبر جمع عظيم يستحيل تواطؤهم على الكذب [1] عن شيء من أحوالهم كالشهوة والنفرة فانه لايجوز أن يكون كلها كذباً كما قاله في المحصول أى بل لا بد أن يكون منها ماهو صدق قطعاً وليس المراد انا نقطع بصدق الجميع فانه باطل قطعا قال وكذلك اذا اخبر كل واحد منهم عن شيءٍ لم يخبر به صاحبه . السادس الخبر المحفوف بالقرائن [2] كخبر ملك عن موت ولده ولا مريض عنده سواه مع خروج النساء على هيئة منكرة من البكاء ونشر الشعر وخروج الملك وراء الجنازة على نحو هذه الهيئة فانه يفيد العلم كما جزم به المصنف واختاره الامام والآمدي وابن الحاجب ونقلوا عن الاكثرين خلافه . السابع الخبر المتواتر [3] والتواتر لغة

(١) قال الاسنوى « الخامس ان يخبر جمع عظيم الخ » أقول هـذا من قسم الخبر المتواتر وانما جعله قسما مستقلا لان الذى دل الخبر على صدقه غير معين

(٢) قال الاسنوى « السادس الخـبر المحفوف بالقرائن الخ » أقول المراد بالقرائن القرائن المنفصلة عن الخبر كما فى المثال الذى ذكره أما القرائن اللازمـة للخبر من أقوال المخبر والمخبر عنه وهو مضمون الخبر فان لهذه الاحوال دخـلا فى افادة العلم ولاجل ذلك يتفاوت عدد التواتر بتفاوت الخـبر فاخبار العدول الاقلين ربما يفيد العلم دون الفسقة الاكثرين وكذا بتفاوت السامعـين فان الاخبار عند ذى سلطنة يؤذى من كذب عنده من أقلين يفيد العلم دون الاكثرين عند غيره وكذا بتفاوت مضمون الخبر فان اخبار دخاليل الملك عن امراره وان كانوا اقلين يفيد العلم دون اكثرين غيرهم وهذا كله ضروري كذا يؤخذ من الفواتح

(٣) قال الاسنوي « السابع الخبر المتواتر الخ » اقول الخبر المتواتر اما أن يكون متواتراً لفظا ومعنى أو معنى فقط وكلاهما خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الـكذب عن محسوس نخرج المعقول لجواز الغلط فيه فان اتفق الجمع المذكور فى اللفظ والمعنى فهو اللفظى ، وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو

هو التتابع يقال تواتر القوم اذا جاء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما وفي الاصطلاح كل خبر بلغت رواته في الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب.

المعنوى كما اذا أخبر واحد عن حاتم انه اعطي ديناراً وآخر انه أعطي فرساً وآخر انه اعطى بعيراً وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء فالاعطاء بقطع النظر عن متعلقه متواتر وان كانت كل واقعة بخصوصها غير متواترة . ومن هذا تعلم ان قول الاسنوى « كل خبر بلغت رواته الخ » شامل للقسمين وقد اختلفوا اختلافا عظيما في العدد الذى يحصل به التواتر وقد قدمنا لك ان القرائن قسمان خارج عن الخبر ينفك عنه عادة كما في المثال الذى ذكره الاسنوى في القسم السادس وهذه تفيد العلم في خبر الآحاد وغير خارج عنه وهو ما كان لازماً راجعاً الى حالة في نفس الخبر كالهيئات المقارنة له الموجبة لتحقق مضمونه كما فيما مثلنا به من أخبار دخاليل الملك عن اسراره فان كونهم كذلك وكون مضمون الخبر من الاسرار التى لا يطلع عليها سواهم يحقق صدق مضمونه. أو حال المخبر المتكلم ككونه موصوفاً بالصدق في مباشرة الامر الذى أخبر به كما فيما مثلنا به من أخبار العدول فان كونهم موصوفين بالعدالة ولو كانوا أقلين مما يحقق مضمون الخبر. أو حال المخبر السامع كما فيما مثلنا به من الاخبار عند ذى سلطان يؤذى من كذب عنده وزاد بعضهم حال المخبر عنه أى الواقعة التى أخبروا عن وقوعها ككونها أمراً ضرورى الوقوع . والظاهر ان ذلك راجع الى حال الخبر ولذلك كله تفاوت عدد التواتر بتفاوت الخبر في تلك الاحوال . وهذه القرائن لا تفيد العلم الا مع التواتر لحصول العلم بمثل هذه القرائن لا يقدح في التواتر الذى يتحقق باجزائه المسماة شرائطه وانما الذى يختلف باختلاف تلك القرائن هو العدد كذا يؤخذ من العضد . واجتماع شرائط التواتر في الخبر أى الامور المحققة له وهى كونه خبر جمع وكونه بحيث يؤمن تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس علامته حصول العلم بمضمونه وانما فسرنا الشرائط بالامور المحققة له لانها ليست شرائط حقيقة وان عبروا عنها بذلك وانما هى أجزاء الماهية التى بتحققها يتحقق التواتر

(فروع) جعلها بعضهم من المقطوع بها كما قاله فى المحصول : أحدها اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم ينكره [1] فقال بعضهم

(١) قال الاسنوى « فروع جعلها بعضهم من المقطوع فيها كما قاله فى المحصول احدها اذا اخبر شخص عن امر بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينكره الخ » أقول اعلم أنه اذا اخبر شخص بشىء بحضرة النبى صلى الله عليه وسلم فلا يخلو اما ان يكون بمسمع منه صلى الله عليه وسلم اى بمكان وقع منه السماع بالفعل واما ان يكون الامر محتملا الاولى التى خالف فيها ابن الحاجب وقال اذا اخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا لانه يحتمل انه ماسمعه أو مافهمه او كان بينه من قبل اورأى تاخيره اوماعلمه اى نفيا واثباتا لكونه دنيويا اهـ . فرد صاحب جمع الجوامع قوله هذا فقال مع زيادة من شرحه وكذا المخبر بمسمع من النبى صلى الله عليه وسلم اى بمكان يسمع منه صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير للنبى صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب للمخبر صادق فيما اخبر به دينيا كان او دنيويا لان النبى صلى الله عليه وسلم لا يقر احدا على كذب خلافا للمتأخرين منهم الآمدى وابن الحاجب فى قولهم لا يدل سكوته صلى الله عليه وسلم على صدق المخبر. اما فى الدينى فلجواز ان يكون النبى صلى الله عليه وسلم بينه او اخر بيانه بخلاف ما اخبر به المخبر .واما في الدنيوى فلجواز ان لا يكون النبى يعلم حاله كما فى لقاح النخل روى مسلم عن النبى صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون النخل فقال لولم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصاً فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا فقال انتم أعلم بأمور دنياكم اهـ فقول صاحب جمع الجوامع ولا حامل على التقرير والكذب المراد منه انه لا حامل عليهما معاً بان لم يكن حامل على شيء أصلا أو كان على الكذب فقط فهذه الثلاثة منطوق يدل بها التقرير على الصدق وسبق البيان أو تأخيره فى الدينى لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم فى الاول أو تأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثانى. وفى الدنيوى اذا كان كذبا ولم يعلم به النبى صلى الله عليه وسلم يعلمه الله به عصمة له عن أن يقر أحداً على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين فى

﴿ تابع الحاشية ﴾

قولهم نشهد انك لرسول الله من حيث تضمنه أن قلوبهم وافقت ألسنتهم وان كان دينياً. وأما المفهوم وهو ما اذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل فيه السكوت على الصدق قولا واحداً كما يؤخذ من الجلال على جمع الجوامع . وأما الثانية وهي ما اذا كان الامر محتملا لان يكون النبي سمع الخبر ولانه لم يسمع فهي التي ذكرها فى مسلم الثبوت وشرحه فقال : اذا أخبر بحضرته عليه وآله وأصحابه الصلاة والسلام فلم ينكر ذلك الخبر فالظاهر المظنون الصدق أى صدق الخبر لان الظاهر تقرير ذلك الخبر لا القطع بصدقه كما ظن لاحتمال انه ما سمع الخبر أو ما فهم وما علم صدقه ولا كذبه لكونه دنيويا أو رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة أو رأى عدم افادة الانكار لكون المخبر متعنتاً ومع جوازهذه الاحتمالات لاقطع . وما قيل انه لاقطع لجواز ارتكابه عدم الاخبار بكونه صغيرة وهي جائزة على الانبياء فقد رده صاحب مسلم الثبوت فقال وأما تجويزه صغيرة فبعيد اه قال شارحه جداً فانه خلاف العبادة قطعاً بل لا يكاد يصح فان المصنف قد بين سابقاً عدم صدور الصغيرة عن الانبياء وبراءة شأنهم عنه قطعاً اه . ويتلخص من هذا كله انه متى علم سماعه صلى الله عليه وسلم بالفعل ولا حامل على التقرير من النبي صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المخبر أى المتكلم فالحق أن سكوته صلى الله عليه وسلم يفيد صدق المخبر قطعاً لما ذكرناه وذا لايأتى فيه احتمال انه ماسمع أو ما فهم اذ المفروض انه سمع ومن المحال انه لايفهم لافرق فى ذلك بين الدينى والدنيوي لانه ان كان دينياً فقد علمت ان سبق بيانه أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم فى الاول وتأخير البيان عن وقت الحاجة فى الثاني وان كان دنيويا فلا يمكن أن يقال فيه انه ما علم صدقه ولا كذبه لانه ان كان صادقا فالامر ظاهر وان كان كاذبا يعلمه الله به عصمة له عن ان يقر أحداً على كذب ولا يجوز ان يؤخر الانكار بحال . فلا وجه للقول انه رأى تأخير الانكار الى وقت الحاجة

يكون تصديقا له مطلقا ، والحق أنه يكون تصديقا ان كان فى أمر دينى لم يتقدم بيانه [١] أو تقدم وكان مما يجوز نسخه وكذلك اذا كان فى امر دنيوى وعلمنا أنه عليه الصلاة والسلام علم بذلك أو ادعى المخبر علمه به مع استشهاده به . الثانى اذا أخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم [٢] بحيث لو كان كاذبا لما سكتوا عن تكذيبه فامسكوا عن ذلك فانه يفيد ظن صدقه وقال

لانه متى وقع المنكر فعلا فقد جاء وقت الحاجة الى الانكار. أما اذا وجد الحامل على التقرير من النبى صلى الله عليه وسلم وعلى الكذب من المتكلم المخبر بان كان المخبر ممن يعاند النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فقد علمت انه لا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا لا قطعا ولا ظنا

(١) قال الاسنوى « والحق انه يكون تصديقا فى أمر دينى الخ » أقول قد علمت مما نقلناه عن جمع الجوامع وشرحه انه متى علم أنه صلى الله عليه وسلم سمع الخبر من المخبر بحضرته بالفعل ولم يوجد حامل على التقرير منه صلى الله عليه وسلم ولا على الكذب من المتكلم كان السكوت دليلا على الصدق قطعاً لافرق بين الدينى والدنيوى سواء تقدم بيانه أو لم يتقدم كان مما يجوز نسخه أو مما لا يجوز نسخه لانه كذب على كل حال والنبى صلى الله عليه وسلم لا يقر أحداً على كذب ، كما علمت . فالتفصيل الذى ذكره الاسنوى انه الحق خلاف الحق

(٢) قال الاسنوى « الثانى اذا اخبر شخص عن أمر بحضرة جمع عظيم الخ » أقول حاصل هذا انه اذا أخبر واحد بحضرة جمع هو عدد التواتر عن أمر محسوس ولم يكذبوه فان كان مما يحتمل ان لايعلموه مثل خبر غريب لا يقف عليه الا الافراد لم يدل سكوتهم على صدقه قطعا وان كان مما لو كان لعلموه ولكنه مما يجوز ان يكون لحامل على السكوت عن تكذيبه من خوف أو نحوه لم يدل سكوتهم على صدقه أيضا وان علم انه لا حامل لهم عليه فهو يدل على صدقه قطعا على الصحيح ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه : والصحيح ان المخبر بحضرة قوم لم يكذبوه ولا حامل لهم على سكوتهم عن تكذيبه من خوف

جماعة يفيد اليقين لامتناع جهلهم به فى العادة ومع عدم الجهل يمتنع عادة ان لا يكذبوه . الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل بموجب الخبر يدل على صحته قطعا[1] لان العادة فى المظنون أن يقبله بعضهم ويرده بعضهم وما قالوه باطل.

أو طمع فى شىء منه صادق فيما أخبر به وأن سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس اذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الآمدى فيكون صدقاً قطعاً وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لشىء اه . قلنا الغرض انه لا حامل لهم على السكوت عن تكذيبه والمسئلة مفروضة فيما اذا أخبر بحضرتهم عن محسوس لا يخفى على مثلهم فاندفع ماقيل يجوز ان يكون سكوتهم لعدم علمهم بحال المخبر به ولو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز ان يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه فى غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شىء وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق وذلك لما علمت أن المسئلة مفروضة فيما ذكرناه . وأما لو وجد بحضرتهم والمفروض أنه محسوس فهم والمخبر فيه سواء ولذلك الذى ذكرناه أيضاً . قال فى مسلم الثبوت وشرحه وان لم يكن خبر غريب أخبر به بل يكون بحيث لو كان لعلمه الجماعة ولا حامل لهم على السكوت من موانع الانكار بل يظهر بقرائن الاحوال ان سكوتهم لصدق الخبر عندهم فيفيد القطع بصدق الخبر بالعادة فان العادة تحيل كذب هذا الخبر وهذا ظاهر جداً . وهذا تواتر سكوتى مثاله ماقاله أمير المؤمنين عمر حين بايع أمير المؤمنين الصديق الاكبر « قدمك رسول الله صلى الله عليه وسلم فى امر ديننا فمن يؤخرك فى أمر دنيانا » بحضرة جم غفير قد شاركوه فى سبب العلم وكان اجتماعهم لتعيين الخليفة واحوالهم كانت شاهدة انه لو كان فيه نحو من الريبة لما سكتوا فافاد القطع بأنه قدمه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم فى أمر دينى لكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور اه ومن هذا تعلم أن القول الصحيح بل الحق الصريح هو القول بأنه يفيد اليقين لا انه يفيد ظن الصدق فقط

(١) قال الاسنوى « الثالث قالت جماعة من المعتزلة الاجماع على العمل

﴿ تابع الحاشية ﴾

بموجب الخبر يدل على صحته الخ » أقول هـذه المسئلة قد اختلف العلماء فيها على ثلاثة أقوال : الاول ان الاجماع على وفق خـبر لا يدل على صدقه فى نفس الامر مطلقاً سواء تلقاه المجمعون بالقبول بأن صرحوا بالاستناد اليه أولم يتلقوه بالقبول بان لم يتعرضوا للاستناد اليه ، الثانى انه يدل على صدق الخبر فى الواقع ونفس الامر مطلقاً . الثالث التفصيل وأنه يدل على صدقه ان تلقوه بالقبول أى علم أنهم تلقوه بالقبول بان صرحوا بالاستناد اليه وان لم يصرحوا بذلك فلا يدل لجواز استنادهم الى غيره مما استنبطوه من القرآن. استدل اصحاب القول الثانى بان الظاهر استناد المجمعين الى ذلك الخبر حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ولو لم يكن صدقا بان كان كذبا لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون منه والذى صححه فى جمع الجوامع انه لا يدل مطلقاً ولا يسلم الخطأ اذا استندوا اليه لانهم ظنوا صدقه وهم انما امروا فى العمليات بالاستناد الى ما ظنوا صدقه وذلك كاف كما فى خبر الآحاد فانه يجب العمل به فلا مانع من استناد المجمعين اليه مع كونه مكذوباً وهذا لا يستلزم بطلان الحكم المجمع عليه لانه متى وقع الاجماع عليه علم انه سبحانه وتعالى وفقهم لاختيار الصواب قطعاً بحيث يستحيل الخطأ على ما دلت عليه الادلة السمعية. كذا فى السعد على العضد فاستناد المجمعين اليه حينئذ انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه فى نفس الأمر وان كان قد تبين بعد انعقاد الاجماع ان الحكم الذى اجمعوا عليه هو الصواب قطعاً. والحاصل ان استناد المجمعين اليه ليس بخطأ لانه انما يكون خطأ لو استندوا لغير ما كلفوا بالاستناد اليه وهم انما استندوا الى ما كلفوا بالاستناد اليه وهو ماظنوا صدقه فليسوا معصومين عن الاستناد الى غير مستند فى الواقع بل عن الاستناد الى غير مستند فى ظنهم ولا يلزم من عدم اصابة المستند فى الواقع عـدم اصابة الحكم فى الواقع والخطأ المعصومين منه هو عدم اصابة الثانى للادلة السمعية دون الاول لان المراد بالضلالة فى الاحاديث التى قضت بان الامـة لا تجتمع عليها هى الخطأ فى نفس الحـكم المجمع عليه وأما الخطأ فى المستند فهو ان يكون الى

غير مستند فى ظنهم وهذا معصومون منه أيضاً ولكن لا يقتضى أن ما استدلوا
به قطعى وصدق فى الواقع ونفس الامر وبهذا تعلم ان المعتزلة من الفريق القائل
بان الاجماع على العمل بالخبر يدل على الصدق مطلقاً أو ان صرح المجمعون
بالاستناد اليه وكلاهما خلاف الصحيح ووافق المعتزلة على ذلك الامام الشيخ
ابو الحسن الكرخى من أئمة الحنفية وأبو هاشم والبصرى من المعتزلة والظاهر
ان كلام هؤلاء انما هو فيما اذا كان ذلك الخبر هو مستند الاجماع فهم اصحاب
القول المفصل كما يقتضيه استدلالهم بان المستند لو احتمل الخطأ لاحتمل بطلان
دليل حكم الاجماع فيكون الاجماع خطأ ويدفعه ما قدمناه من أن الاجماع انما
يفيد القطع بحقيقة الحكم المجمع عليه ولا يستلزم ذلك القطع بصدق السماع
بل يجوز ان لا يكون الحديث مسموعا من الرسول ويكون حكمه مطابقاً للواقع
لكن قال في الفواتح واعلم انه اذا كان منهم فى الخبر الذى هو سند الاجماع
فليس بشيء اذ الاجماع على حكم بالاستدلال يوجب الاجماع على ان الخبر الذي
استدل به صالح للاحتجاج فيجب كونه حجة مطابقاً لنفس الامر قطعاً والحجة
ليس الا قول صاحب الشرع فان كونه قولا له قطعى واستدلال اهل الاجماع
سبيل لهم وسبيلهم لا يكون كذباً وضلالة فى نفس الامر والحكم وخبرية الخبر
كلاهما اجماعيان مقطوعان ولا يرد عليه ان أهل الاجماع انما استدلوا به للصحة
فتكون الصحة مقطوعة دون السماع فلا يلزم القطع به على أن ظن السماع لا بد
منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه وهو قطعى
وكذا لا يرد عليه أنه حينئذ يتم قول ابن الصلاح بقطعية مرويات الشيخين
الاجماع على الصحة لان الاجماع هناك ممنوع كما مر مشروحا فتدبر اه . وبهذا
تعلم ان الذى صحح القول بانه لا يدل مطلقاً معترف بان المجمعين انما استندوا اليه
بناء على ظنهم الصحة والصدق كما علمت من انهم استندوا لما أمروا بالاستناد
اليه وهو ماظنوا صدقه فاستنادهم اليه انما يدل على ظنهم صدقه الى آخر

الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع[1]

ماقدمناه ومتى كان كذا وقد اجمعوا على هذا الظن فقد أصبح ذلك الظن باتفاقهم عليه قطعياً. الا ترى أن رأى كل واحد منهم بمفرده في نفس الحكم ظني والحكم مظنون وبعد الاتفاق صار الظن قطعاً والحكم مقطوع به فكذلك يقال في ظنهم صحة السند وصدقه. فاذا قلنا ان مراد من قال انه لايفيد القطع بالصحة وبالصدق انما هو بالنظر الى ذات الخبر قبل انعقاد الاجماع على العمل به ومراد القائلين بانه يفيد القطع بالصحة والصدق انما هو بالنظر الى مابعد الاجماع على الحكم والاستدلال بالخبر كان الخلاف لفظياً وكان الحق هو القول المفصل وما عداه اما باطل أو يرد اليه وعلى كل حال فالدليل شاهد للقول المفصل فاعرف الرجال بالحق

(١) قال الاسنوى « الرابع قال بعض الزيدية بقاء النقل مع توفر الدواعي على ابطاله يدل على القطع بصحته » أقول هذه المسألة قد اختلف فيها العلماء فقال جمهور العلماء ان بقاء خبر تتوفر الدواعي على ابطاله بان لم يبطله ذوو الدواعي مع سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه. وقال الزيدية كما في جمع الجوامع أو بعضهم كما هنا يدل ما ذكر على صدق الخبر. واستدلوا بانهم حيث لم يبطلوه مع توفر الدواعي على ابطاله فقد اتفقوا على قبوله حينئذ وهم لايتفقون على قبول غير الصدق قال الاسنوى « وما قالوه ليس بشيء » ووجه ذلك اننا نسلم الاتفاق على قبوله ونقول ان الاتفاق على ذلك انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه في الواقع ونفس الامر ولأن عدم تأثير الدواعي في بطلان الباطل لايفيد ظن صحته فضلا عن القطع كيف بل ربما كان ضداً لشيء مقطوعا مع توفر الدواعي على بطلان ذلك الشيء ولا يبطل كعقائد المشركين ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لعلي « انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدى » رواه الشيخان فان دواعي بني امية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة علي رضي الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفني في قومي وان مات قبله ولم يبطلوه فقد استدل الشيعة بهذا الحديث على

بصحته وما قالوه ليس بشيء . الخامس تمسك جماعة فى القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له وذلك يدل على اتفاقهم على قبوله[١] وهو ضعيف لاحتمال أن يكون قبوله كقبول خبر الواحد[٢]. قال الاولى أنه يفيد العلم مطلقا خلافا للسمنية وقيل يفيد عن الموجود لا عن الماضى . لنا أنا نعلم بالضرورة وجود البلاد النائية والاشخاص الماضية قيل نجد التفاوت بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين قلنا للاستئناس . الثانية اذا تواتر الخبر أفاد العلم فلاحاجة الى نظر خلافا لامام الحرمين والحجة والكعبي والبصرى وتوقف المرتضى . لنا لو كان نظريا لم يحصل لمن لا يتأتى له كالبله والصبيان. قيل يتوقف على العلم بامتناع تواطؤهم وأن الا داعى لهم الى الكذب . قلنا حاصل بقوة قريبة من الفعل فلا حاجة الى النظر أقول الا كثرون على أن المتواتر يفيد العلم مطلقاً[٣] وقالت السمنية لا يفيده

استحقاق سيدنا علي رضى الله عنه الخلافة بعده صلى الله عليه وسلم بادلة منها هذا الحديث والكلام على هذا الحديث وعلى عدم دلالته على ذلك تعرف من مظانها

(١) قال الاسنوى « الخامس تمسك جماعة فى القطع بالخبر بان العلماء ما بين محتج به ومؤول له الخ » أقول حاصل هذه المسألة أيضاً أن الخبر الذى رواه أحد بحضرة العلماء فاحتج به البعض وأوله الآخرون قيل يكون الخبر من المقطوع به لاجماعهم على قبوله لأن كلا من الاحتجاج به وتأويله قبول له والا انكروه

(٢) قال الاسنوى « وهو ضعيف لاحتمال ان يكون قبوله الخ » أقول ولاحتمال ان التأويل كان مبناه التنزل بتسليم حجتيه

(٣) قال الاسنوى « أقول الا كثرون على ان المتواتر يفيد العلم مطلقا الخ» أقول هذا هو الحق« قال فى مسلم الثبوت وشرحه العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية من البراهمة والمشهور انهم فرقة اخرى غير البراهمة هم عبدة سومنات اسم لصنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين . والسمنية قوم من الهند ينكرون النبوة وقولهم مكابرة صريحة على العقل ضرورة العلم بالبلاد النائية كمكة والمدينة

مطلقا وقيل ان كان خبراً عن موجود أفاد وان كان عن ماض فلا والسمنية بضم السين وفتح الميم فرقة من عبدة الاوثان كذا قاله الجوهري والدليل على ما قلناه انا نعلم بالضرورة وجود البلاد البعيدة كمكة وقسطنطينية والاشخاص الماضية كالشافعي وجالينوس . اعترض الخصم بأنا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره من المحسوسات والبديهيات كقولنا الواحد نصف الاثنين وحصول التفاوت دليل احتمال النقيض واحتمال النقيض مناف للعلم . وأجاب المصنف بأن التفاوت الحاصل سببه ان بعض القضايا يكثر استعمالها وتصور طرفيها وبعضها لا يكثر فلذلك يستأنس العقل ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة بخلاف القضية الثانية مع اشتراكهما في العلمية . وهذا الجواب ذكره في الحاصل ولكن بعد أن منع ان العلوم لا تتفاوت. واقتصار المصنف عليه يوهم اختيار عدم تفاوتها والمشهور خلافه. ويحتمل ان يكون مراد المصنف انما هو منع التفاوت وأسند المنع بالاستئناس . ولم يذكر الامام شيئا من هذين الجوابين بل أجاب بأنه تشكيك في الضروريات فلا يسمع[1] . المسئلة الثانية ذهب

شرفها الله تعالى والامم الخالية كالانبياء السابقين» اه . ومن هذا تعلم ان ما عدا قولنا قول باطل وان القائلين بانه لا يفيد مطلقا والقائلين بالتفصيل كلاهما من غير أهل الحق

(١) قال الاسنوى « بل أجاب بانه تشكيك في الضروريات فلا يسمع » أقول انما اختار الامام الجواب بهذا لانه جواب اجمالا عن شبهاتهم كلها فان كان كل واحد يعلم افادة المتواتر العلم فهي كشبه السوفسطائية فانها كلها تشكيكات في الامور الضرورية فالشبهات كلها باطلة فلا يلتفت اليها . وأما الجواب عن شبههم تفصيلا فقد اجاب المصنف عن قولهم اننا نجد التفاوت بين خبر التواتر وبين غيره بما حاصله ان هذا التفاوت ناشيء عن الف بعض القضايا دون بعض لا عن تفاوت العلم فجوابه يرجع الى منع التفاوت في العلم فمعنى الجوابين ان غاية ما لزم من شبهتهم التفاوت في الجملة بأنه قد يكون البعض خفياً عن بعض لعدم ملاحظة الاطراف حقها أو لمصاحبة بعض الوسط دون بعض نعم انها لا تفاوت

﴿ تابع الحاشية ﴾

بمعنى احتمال أحدها النقيض دون الآخر ولزومه ههنا فى المتواتر ممنوع بل المتواتر والواحد نصف الاثنين لايحتمل كل منهما النقيض ولو سلم أن العلوم لا تتفاوت جلاء وخفاء أصلا فالتفاوت ههنا للالف وعدمه لالكون أحدهما جلياً والثانى خفياً في الواقع ونفس الامر. ومن هذا تعلم أن تفاوت العلوم بمعنى أن يكون أحدها محتملا للنقيض دون الآخر غير معقول ولا يقوله أحد لان حقيقة العلم هي اعتقاد جازم لا يحتمل النقيض لموجب فلوأن أحدها احتمل النقيض لم يكن علما والمفروض أنه علم هذا خلف فالتفاوت الذى سلمناه فيها هو التفاوت في الجلاء والخفاء . وبهذا تعلم أن كلا من الجوابين معناه منع التفاوت بمعنى أن أحدها يحتمل النقيض دون الآخر وان الذى سلمه المصنف انما هو التفاوت في الجلاء وبين أن ذلك التفاوت ليس واقعياً وانما منشؤه الالف والانس بكثرة الاستعمال. وبهذا تعلم أن قول الاسنوى « واقتصار المصنف عليه يوهم الخ » ان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى أن احدها يحتمل النقيض فهو حق ومقابله باطل وان أراد منه أن كلام المصنف يوهم اختيار عدم التفاوت بمعنى التفاوت في الجلاء في الواقع وان مايخال من التفاوت فهو ناشىء من الالف والانس لكثرة الاستعمال فهو حق ايضا ومقابله باطل فلعل عبارة الاسنوى محرفة بالطبع لأن التفاوت بالمعنى الاول عدمه فى العلوم حق فاختياره حق والتفاوت بالمعنى الثانى حق غير ان الكلام فى منشئه . فقال المصنف ان منشأه الالف والانس بكثرة الاستعمال وعدمها وهذا أيضاًحق وان كانت السببية لا تنحصر فيه بل قد يكون التفاوت فى الجلاء وعدمه ناشئاً من التفاوت فى الدليل جلاء وعدمه والتفاوت بتفاوت الدليل قد يكون في علم واحد فان الانسان اذا علم شيئاً بالدليل النظرى البرهانى الصحيح كان علمه اعتقاداً جازما عن موجب . فاذا عاين ذلك الشىء بعد ذلك وعلمه بطريق الحس لا يتفاوت علمه من جهة عدم احتمال النقيض لكن

الجمهور الى أن العلم الحاصل عقب التواتر ضرري أى لايحتاج الى نظر وكسب[1]

تفاوت فى الجلاء لتفاوت الدليل فان علمه بالطريق الثانى أجلى من ذلك العلم بالطريق الاول

(١) قال الاسنوى « الثانية ذهب الجمهور الى ان العلم الحاصل عقب التواتر ضرورى لخ » وأقول قال فى جمع الجوامع وشرحه والاصح أن العلم فيه أى فى المتواتر ضروري أي يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لا يتأتى منـه النظر كالبله والصبيان . وقال الكعبي من المعتزلة والامامان أى امام الحرمين والامام الرازي نظرى . وفسره امام الحرمين أى فسر كونه نظرياً كما افصح به الغزالي التابع له أخذا من كلام الكعبي بتوقفه على مقدمات حاصلة عند السامع وهى المحققة لكون الخبر متواتراً من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الـكذب وكونه عن محسوس لا الاحتياج الى النظر عقيبه أى عقيب سماع المتواتر فلا خلاف في المعنى فى انه ضروري لان توقفه على تلك المقدمات لاينافى كونه ضروريا . وبالضرورى عبر الامام الرازي خلاف ما عبر به المصنف عنه سهوا أو نظر الى أن المراد واحد اه واعلم ان الضروري قسمان قسم من قبيل القضايا التى قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين ومع ذلك يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع انها حاضرة فى الذهن فيحصل أولا ثم يلتفت الذهن الى تلك الواسطة وقد لا يلتفت اليها . ومن هـذا القسم العلم الناشيء من المتواتر وقسم لا واسطة له اصلا كقولنا الموجود لا يكون معدوما وانما كان المتواتر من الاول لانه لابد فيه من حصول مقدمتين : احداهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الـكذب جامع . الثانيـة انهم قد اتفقوا في الاخبار عن الواقعة لكنه لا يحتاج الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه كذا نقله السعد عن الغزالي في المستصفى . والحاصل ان العلم فيه حاصل بخلق الله تعالى بطريق العادة لابتوسط المقدمتين وان كانتا موجودتين وبهذا تعلم ان قول الغزالي «ان المتواتر من قبيل قضايا قياساتها معها» انما قاله تفسيراً لما قاله الكعبي وأبو الحسين وامام الحرمين وان

واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب وذهب امام الحرمين والكعبي وأبو الحسين البصري الى أنه نظري ونقله المصنف تبعا للامام عن حجة الاسلام الغزالي وفيه نظر فان كلامه في المستصفى مقتضاه موافقة الجمهور فتأمله . وتوقف المرتضى

قول صاحب فواتح الرحموت على مسلم الثبوت والنزاع معنوي ان اراد منه ان الجمهور قالوا انه قسم آخر من الضروري وهو محصل بالعادة فليس على ما ينبغي بل المعنى أن الجمهور ارادوا بالضروري مطلق الضروري فلا نزاع بحسب المعنى وهذا هو مقتضى قوله ان الاليق بالفقهاء والمتكلمين مطلق الضروري لا الظاهر فقط كما قال هو لان من الجمهور فريقاً كبيراً من الفلاسفة ومن المعتزلة وهم ماعدا الكعبي وابا الحسين القائلين بانه يحصل بطريق العقل وان كان هذا الخلاف لفظيا أيضاً على ما بيناه في القول المفيد والبدر الساطع على جمع الجوامع وكذا قول الاسنوي ونقله المصنف تبعاً للامام عن حجة الاسلام الغزالي « وفيه نظر الخ » ليس على ما ينبغي لما علمته ان للغزالي انما قال ماقال تفسيراً لما قاله الكعبي وابو الحسين وامام الحرمين ليوفق به بين ما قاله هؤلاء وما قاله الجمهور فلا يكون نقل المصنف ذلك عن حجة الاسلام مخالفاً لما يقضي به كلامه في المستصفى من موافقة الجمهور ولعله لذلك امر الاسنوي بالتأمل كما أن دعوى صاحب مسلم الثبوت وشرحه الفواتح ان الكعبي وأبا الحسين وامام الحرمين يقولون انه نظري حاصل بالفكر مخالف لما قدمناه ولا مستند لهما فيه وان لم يحمل ما يقوله هؤلاء على ما قاله صاحب جمع الجوامع والجلال كان قولا باطلا ولذلك قال الغزالي في المستصفى «وأما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب الى أن هذا العلم نظري» فأنا نقول النظري هو الذي يجوز ان يفرض فيه الشك وتختلف فيه الاحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض ولا يعلمه البله والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا يعلمه من ترك النظر قصداً وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه فيه شاكا ثم طالباً ونحن لا نجد انفسنا شاكين في وجود مكة ووجود الشافعي رحمه الله طالبين لذلك فان عنيتم بكونه نظريا شيئاً من ذلك فنحن ننكره وان عنيتم به ان مجرد قول المخبر لايفيد العلم مالم ينتظم في النفس مقدمتان احداهما ان هؤلاء

من الشيعة واختاره الآمدى فى الاحكام ومنتهي السول . ثم استدل المصنف على مذهبه بأنه لوكان نظريا لكان غير حاصل لمن لا يتأتى منه النظر [١] كالبله والصبيان وليس كذلك احتج الخصم بأن العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع تواطؤ المخبرين على الكذب في العادة [٢] وعلى العلم بأن لاداعي لهم الى الكذب من

مع اختلاف احوالهم وتباين اغراضهم ومع كثرتهم على حال لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون الا على الصدق . والثانية انهم اتفقوا على الاخبار عن الواقعة فينبني العلم بالصدق على المقدمتين فهذا مسلم اه ثم ساق مانقله ملخصاً عن السعد وقدمناه مما يدل عن ان الكعبي ومن وافقه لا يخالفون فيه الا مكابرة ولذلك جعلوا كلامه هذا تفسيراً لما قاله وانه محمول على الشق الذي سلمه فنظر الاسنوي فيه نظر

(١) قال الاسنوى « استدل المصنف بانه لوكان نظريا لكان غير حاصل الخ » أقول تفصيله اخذا مما قدمناه عن الغزالي أنه لو كان العلم الحاصل بالتواتر نظريا لافتقر الي توسط مقدمتين أو أكثر ولا يحصل بدون المقدمات اصلا ولكن العلم بالمتواترات المذكورة ليس كذلك فان العلم يحصل بمجرد سماع الخبر عن جماعة موصوفين حتى يحصل العلم به لمن لا يقدر على النظر والكسب كالبله والصبيان

(٢) قال الاسنوي « احتج الخصم بان العلم بمقتضى الخبر متوقف على العلم بامتناع الخ » اقول هذا الدليل انما يتم اذا تم ان هذه المقدمات نظرية وليس كذلك وان العلم بمقتضى المتواتر موقوف عليها وليس كذلك ولذلك كان الجواب تارة بمنع توقف العلم بمقتضى المتواتر عليها كما قدمناه وتارة بتسليم انه موقوف عليها ومنع انها نظرية وهذا هو الجواب الذي اجاب به المصنف تبعا للحاصل وحاصله ان هذه المقدمات حاضرة في الذهن فهو من قبيل القضايا التى قياساتها معها ووجود صورة الترتيب بان يقال الخبر المتواتر خبر رواه جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب في العادة ولا داعى لهم الى الكذب من حصول منفعة أو دفع مضرة ، وكل خبر هو كذلك يفيد العلم الضرورى ، فالخبر المتواتر

حصول منفعه أو دفع مضرة . وهذه المقـدمات نظرية والموقوف على النظرى أولى أن يكون نظريا. واجاب المصنف تبعا للحاصل بأن هذه المقدمات حاصلة

يفيد العـلم الضروري لا يوجب احتيـاج العـلم بمقتضى المتواتر اليهـا وتوقفه عليهـا فان صورة الترتيب على وجه ماذكر ممكنـة الحصول في كل علم ضروري مثلا تقول الاربعة عدد منقسم الى متساويين وكل عدد هوكذلك زوج فالاربعة زوج وتقول الـكل مشتمل على الجزء وما سواه وكل ما هو كذلك فهو أعظم من الجزءفالكل أعظم من الجزءوفى هذه القضايا لا حاجة لمثل هذا الترتيب فكذلك المتواتروقد احتج الخصم بغير هذا فقال لو كان العلم بالمتواتر ضروريا لعلم أنه ضروري بالضرورة من غير حاجة الى تجشم لان المراجعة الى الوجدان وكيفية الحصول كاف فيه فلا يختلف فيه والثانى باطل لوجود الاختلاف فيه . والجواب المعارضة بقلب هذا الدليـل على الخصم بأن يقال لو كان نظرياً لعلم نظريته بالضرورة بالمراجعة الى كيفية الحصول فلا يختلف فيه والتالى باطل لوجود الخلاف فيه والحل لهذا الجواب أن الملازمة في قول الخصم لو كان ضرورياً لعلم ضروريته بالضرورة ممنوعة فان بداهة البديهى قد تكون نظرية فان البداهة صفة خارجة عن الشيء فيجوز أن لا يعلم ثبوته الا بالـكسب والمراجعة الى كيفية الحصول غير كافية فانها قد تنسى بتطاول الزمان وكثرة الصور ووجود صورة الترتيب هل كان هذا حاصلا بالنظر وقد نسى أو بالبديهة لا سيما في التصديقات فانه بعـد بيان المقدمات يبقى العلم بالمطلوب ضرورة فيقع الشك هل كان ههنا مقدمات نسيت أو لم تكن بل حصل ضرورة ولو سلم أن بداهة البديهى بديهيـة فلا تستلزم البداهة الوفاق بل يجوز الخلاف مع ذلك لأن البديهى ربما يكون خفياً فيختلف فيـه فلا تسلم الملازمة الثانية الم تر السوفسطائية كيف خالفوا في القضايا الضرورية واذا تأملت هذا حق التأمل وان مدار القول بالنظرية على اعتقاد القائل بأن تلك المقدمات نظرية وان العلم بمقتضى المتواترموقوف عليها واعتقاد أن العلم بالضروري يجب ان يكون ضروريا فلا يختلف فيه العقلاء تبين ان المتعين

بقوة قريبة من الفعل أى اذا حصل طرفا المطلوب فى الذهن حصلت عقبه من غير نظر وتعب .

قال « الثالثة ضابطه افادة العلم[١] وشرطه أن لا يعلمه السامع ضرورة[٢] وأن لا يعتقد خلافه لشبهة دليل أو تقليد[٣] وان يكون سند المخبرين احساسا به وعددهم

حمل هذا القول على الشق الثانى الذي سلمه الغزالى فى كلامه وجعله غير مخالف لقول الجمهور فيكون النزاع لفظياً بلا ريب

(١) قال الاسنوى «الثالثة ضابطة افادة العلم» اقول هذه العبارة هى بمعنى قول صاحب جمع الجوامع وحصول العلم آية اجتماع شرائطه والمراد ان ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم على وجه العادة من الخبر مجرداً عن القرائن الخارجية فلا تضر القرائن اللازمة كما قدمناه بخلاف خبر الآحاد فان حصول العلم فيه ان حصل ليس من مجرد الخبر بل بواسطة ما انضم اليه من القرائن الخارجية كما في المثال الذي مثل به الاسنوى لذلك

(٢) قال الاسنوى « وشرطه ان لا يعلمه السامع ضرورة الخ » أقول خرج بذلك مثل قولنا الواحد نصف الاثنين فانه خبر صادق يفيد العلم الضروري بذاته وهذا في الحقيقة ليس من شروط الخبر المتواتر بل هو قسم آخر من الخبر الذى يفيد العلم

(٣) قال الاسنوى « وان لا يعتقد خلافه الخ » أقول اعلم ان للتواتر شروطاً ينتفي بانتفاء واحد منها . فمن زعم نظرية العلم به اشترط تقدم العلم بها وقد علمت مرادهم وانها متقدمة حاضرة وان لم يشعر بها . ومن قال بالبداهة لا يشترط تقدم العلم بها ألبتة بل يقولون ان حدوث العلم بسبب التواتر في نفس الامر متوقف على تحققها فيها فمنها تعدد المخبرين تعدداً يمنع التواطؤ علي الكذب عمداً ولا سهواً ولا نسيانا عادة وفى تعيين هذا العدد خلاف سيذكره الاسنوى . ومنها الاستناد الى الحس بان أحس المخبرون الاولون بمضمون الخبر فكان سبب العلم به هو الحس به فلا تواتر فى العقليات وذلك لان العقلى لو كان بديهياً فيفيد العلم بنفسه فلا دخل فيه للخبر والا فيحتمل الخطأ بل ربما يتيقن به كما فى خبر القائلين

انه الاحشر للاجساد. ومنها استواء جميع الطبقات ان كان هناك طبقات فى عدد يفيد اليقين فيجب أن يكون المخبرون الاولون جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وكذا المخبرون عنهم كذلك وثم وثم. ومنها كونهم عالمين متيقنين لا ظانين ولا شاكين بالمخبر عنه، اذ لا علم الا عن علم. ولقائل ان يقول قد قلتم ان افادة الخبر المتواتر الغير الضرورى بالعادة لا للزوم العقلى فيجوز ان يكون اخبار الظانين يقوي ظن السامع بحيث يبلغ اليقين فالاولى أن يحال الى الضرورة فانا نعلم ضرورة انه لو قال المخبرون نحن غير متيقنين بالخبر ويحتمل عندنا أن لا يكون كذلك لا يحصل العلم قطعيا وانكاره مكابرة ولذلك قال ابن الحاجب هذا الشرط مما لا يحتاج اليه لانه ان أريد علم جميع المخبرين فباطل لجواز أن يكون بعضهم ظانا فانه اذا استيقن أن المخبرين جماعة وكان بعضهم ظانا يفيد العلم قطعا وان اريد علم البعض منهم فهو لازم من القيود الثلاثة السابقة عادة لانها لا تجتمع جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب الا والبعض عالم به قطعا فلا حاجة الى هذا الشرط قال صاحب مسلم الثبوت « أزيد أنا شقا ثالثا وهو الجم الذى يحصل به عدد التواتر فى كل طبقة ولزوم هذا من القيود الثلاثة المذكورة ممنوع » اه وذلك لان كون الجماعة عددا لا يمكن تواطؤهم على الكذب فى كل طبقة لا يلزم منه كونهم عالمين وهو ظاهر جدا بل متى حصل العلم الضرورى بمقتضي العادة كان ذلك علامة حصول الشرائط كما قدمناه. فان قلت الاستناد الى الحس مغن عن هذا الشرط على فرض الحاجة اليه فانهم اذا اخبروا بخبر بانهم أحسوا به لزم علمهم قطعا. قلت المراد بالاستناد الى الحس أن يكون الخبر في المحسوسات لا انهم أخبروا بانهم أحسوا فلا اغناء. والمراد بالشرط الاول وهو تعدد المخبرين الخ وجود العدد فى الحد المذكور فى طبقة ما. وأما اشتراط وجود هذا العدد فى جميع الطبقات فهو المراد من الشرط الثالث وهو استواء جميع الطبقات اذ كان هناك طبقات فى عدد يفيد اليقين. والمراد بمنع العقل التواطؤ على

مبلغا يمتنع تواطؤهم على الكذب . وقال القاضي لا يكفى الاربعة [1] والا لأفاد

الكذب منعه بعد وجود الشرائط بمعنى منع اجتماع العدد ذلك من جهة الكثرة ولو كان يحصل هذا المنع بعد تحقق شروط اخرى حتى لا يحتاج منع العدد من التواطؤ الى عدد أزيد منه وليس المراد ان بلوغ ذلك العدد يمنع التواطؤ على الكذب بمجرده حتى يرد عليه ان ذلك الشرط متضمن لسائر الشروط فهو ملزوم لها . ومن هذا ظهر أن الشروط الثلاثة يحتاج الى كل واحد منها فى تحقق التواتر الذى يفيد العلم الضرورى ولذلك اقتصر عليها الجلال فى شرحه على جمع الجوامع فقال شرحاً لقول مصنفه وحصول العلم آية اجتماع شرائطه . أى المتواتر فى ذلك الخبر . أى الامور المحققة له . وهى كما يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس اه . وأشار بقوله « أى الامور المحققة له » الى ان هذه الامور ليست شرائط حقيقة بل هي اجزاء الماهية التى بها يتحقق التواتر كما قدمناه . وبهذا تعلم ان الشرط الذي ذكره الاسنوى بقوله « وان لا يعتقد الخ » لايحتاج اليه كما قاله ابن الحاجب وغيره

(١) قال الاسنوى « وقال القاضي لا يكفى الاربعة الخ » أقول اى لا تكفى فى عدد الجمع المذكور وهو مذهب الشافعية كما فى جمع الجوامع وانما قلنا فى عدد الجمع المذكور لبيان ان المراد ان لايكفى من حيث العدد واما من حيث الحال يكفى كما فى حال الائمة الاربعة والخلفاء الاربعة مثلا بل من حيث الحال يكفى الواحد فيكون خبره باعتبار حاله مقدما على خبر ما كخبر سيدنا أبى بكر أو الامام الشافعى فانه يفيد الجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر لكن ذلك من جهة حال المخبر وجلالته لا من جهة العدد تأمل قاله العطار . وأقول ان قوة هذه الاخبار سببها امور زائدة على مالا ينفك عنه الخبر وليس الكلام فى ذلك بل الكلام فى الخبر المتواتر اما بدون قرينة او بقرينة لاينفك عنها الخبر . وهذه الامور الزائدة تختلف باختلاف اعتقاد السامعين لهذه الاخبار ممن ذكروا بخلاف الخبر المتواتر فانه يفيد العلم الضرورى لكل من سمعه فلايصح ان يكون خبر هؤلاء مع جلالة قدرهم مفيداً للجزم اكثر من افادة ذلك بعدد التواتر ولو

قول كل أربعة فلا يجب تزكية شهود الزنا لحصول العلم بالصدق أو الكذب[1] وتوقف فى الخمسة[2]. ورد بأن حصول العلم بفعل الله تعالى فلا يجب الاطراد

كان كذلك لكان قول الخلفاء الاربعة أو احدهم حجة يفيد الجزم ولا قائل به. غاية الامر انه اذا تعارض خبر هؤلاء أو احدهم مع خبر من لم يكن حاله كحالهم وجلالته كجلالتهم كان خبر هؤلاء أو أحدهم اقرب الى الصدق من خبر غيرهم ممن دونهم

(١) قال الاسنوى « والا لأفاد قول كل اربعة فلا تجب تزكية شهود الزنا الخ » أقول يرد على هذا الاستدلال [وروداً ظاهرا ان التزكية فى الشهادة امر تعبدى لا لتحصيل اليقين الا ترى انه لو شهد سبعون الفا بالزنا لوجبت التزكية أيضاً وكذا لو حصل اليقين بالزنا لا عن شهود لم يجب الحد ولذا لم يحد رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك المرأة وقال « لو رجمت من غير شهود لرجمت هذه » رواه البخارى. على أن دليل القاضى مبنى على ما قاله هو ووافقه عليه أبوالحسين من المعتزلة من ان كل عدد أفاد علما بواقعة لشخص فمثل هذا يفيد العلم بغير تلك الواقعة لشخص آخر فلو كان خبر الاربعة مفيداً للعلم فى الواقعة لافاد فى الزنا فلا يحتاج الى التزكية وهو باطل بالضرورة كيف لا يكون باطلا وقد علمت ان افادة الخبر المتواتر للعلم تختلف باختلاف المخبر عنه والمخبرين والسامعين

(١) قال الاسنوى « وتوقف فى الخمسة » أقول يرد عليه ان وجوب التزكية مشترك بين الاربعة والخمسة بل بين الاربعة وبين كل عدد ولو بلغ عدد التواتر اذا شهدوا بالزنا فيجب ان لا يفيد العلم ما فوق الاربعة مهما بلغ العدد فلا يتحقق تواتر اصلا فان كل عدد لو شهدوا بالزنا تجب تزكيتهم ولذلك قال ابن قاسم فى حواشيه على جمع الجوامع « لا نسلم ان احتياجهم للتزكية لعدم حصول العلم بدليل انه لو وجد عدد التواتر احتيج الى التزكية كما هو ظاهر كلام الفقهاء الشافعية ويدل عليه ان غاية ما يفيد عدد التواتر العلم والراجح عندهم ان القاضي لا يقضى بعلمه فى حدود الله تعالى واذا لم يكن الاحتياج الى التزكية لاجل

وبالفرق بين الرواية والشهادة[1] وشرط اثناعشر كنقباء موسى عليه الصلاة والسلام وعشرون لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون » وأربعون لقوله تعالى « ومن اتبعك من المؤمنين » وكانوا أربعين وسبعون لقوله تعالى « واختار موسى

حصول العلم بل أمر تعبدى فلا يدل على عدم كفاية الاربعة فليتأمل » اه . فمثل الاربعة كل عدد فلا وجه لتوقفه فى الخمسة بل وما فوقها فعلى مذهبه لا يتحقق التواتر واما ما أجاب به شيخنا فى تقريره على جمع الجوامع نقلا عن العضد من أن للقاضى ان يجيب بان ما فوق الاربعة قد يفيد العلم بدون التزكية فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب ما زاد على الاربعة فتجب التزكية لا لان ما زاد ليس محلا للعلم حتى يساوي مازاد على الاربعة فى كونهما غير مفيدين للعلم بانفسهما بل ليعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه يجب التزكية فيهما لان نفسها ليست محلا للعلم فتعدل بالتزكية فلا تكون التزكية مشتركة فيهما انما تكون فى الاربعة اه . فغير مفيد لما مر ان مذهبه مبنى على ان كل عدد يفيد العلم فى واقعة هو مفيد فى جميع الوقائع فلو افاد الخمسة العلم فى واقعة لافاد فى الزنا أيضاً وحينئذ لا تصح التزكية فاذا لم تفد لم يعلم ان فيهم كذوبا بل علم انه لا يفيد فى واقعة اصلا وكونه من شأنه الكذب لاينافى حصول العلم فان العدالة غير معتبرة فى التواتر . وأما ما قاله شيخنا من ان القاضى يجعل افادة مافوق الاربعة العلم بمنزلة علم القاضى عدالة الشهود فلا تجب التزكية كما هو فى الفروع وحينئذ فلا يكون قضاء القاضى بحد الزنا بل بالشهود المنزلة افادة خبرهم العلم منزلة تعديلهم فلينظر مذهب القاضى فى ذلك فى الفروع اه . فمقتضاه انه يجوز ان يكون القاضى قائلا ان الشهود فى الزنا اذا كانوا فوق الاربعة لا تجب تزكيتهم لكنه مخالف لما صرح به فقهاء الحنفية والشافعية من ان التزكية في الشهادة امر تعبدي لا لتحصيل اليقين الى آخر ما قدمناه . وبذلك كان كل عدد شهد مهما كان تجب تزكيته فما فوق الاربعة يساوي الاربعة فى ذلك

(١) قال الاسنوى « ورد بأن حصول العلم بفعل الله الخ » أقول هذا يرجع لما قلناه من ان افادة الخبر العلم تختلف باختلاف المخبرين والسامعين وحال

قومه سبعين رجلا » وثلثمائة وبضعة عشر عدد أهل بدر والكل ضعيف [1] ثم ان أخبروا عن عيان فذاك والا فيشترط ذلك فى كل الطبقات [2]. الرابعة مثلا

الخبر فلا يتعين عدد خاص وقوله «وبالفرق بين الرواية والشهادة» يرجع الى الجواب بان التزكية فى الشهادة امر تعبدي فلا يقاس عليها الرواية التى الكلام فيها

(١) قال الاسنوى « والكل ضعيف » أقول وجه ذلك ماعلمت من ان حصول العلم الضرورى من الخبر المتواتر انما هو بحكم العادة ومتى حصل ذلك العلم كان حصوله عند السامع علامة التواتر وان ذلك يختلف باختلاف حال الخبر والمخبر والسامع والمخبر عنه كما سبق ولذلك كان القول المختار عدم تعيين العدد للقطع بحصول العلم باخبار الجماعة من غير علم بعدد مخصوص . ولو كان العدد المعين معتبراً فى التواتر لكان شرطا للعلم فى وقت ولم يعلم بعدد لا متقدما ولا متأخراً. وأيضاً لاسبيل الى العلم بالعدد المخصوص عادة لان الاعتقاد بصدق الخبر يقوى عادة بتدريج خفى بتتابع الاخبار كما يحصل كمال العقل بتدريج خفى والقوة البشرية قاصرة عن ضبط ذلك فقبل حصول العلم لاتعلم الامور التي بها يتحقق التواتر فى الواقع ونفس الامر فان منها القرائن اللازمة فيحتمل ان عدم حصول العلم لعدم تلك القرائن ويحتمل انه ينعدم تقوى الخبر مع وجود تلك الامور بتمامها ولذلك قالوا ان علامة اجتماع تلك الامور بتمامها حصول العلم وذلك يحصل فيقوي الاعتقاد تدريجا فانه اذا اخبر واحد حصل الظن ثم بانضمام آخر يقوي ذلك الظن وهكذا الى ان يحصل اليقين وهذا الامر الخفى يختلف باختلاف احوال الخبر والمخبرين والسامعين والمخبر عنه كما سبق

(٢) قال الاسنوى « ثم ان اخبروا عن عيان فذاك الخ » أقول حاصل هذا أن أهل الخبر المتواتر ان اخبروا عن عيان بان كانوا طبقة واحدة فقط فذلك واضح وان لم يخبروا عن عيان بان كانوا طبقات ولم يخبر عن عيان الا الطبقة الاولى فقط اشترط فى كل طبقة من تلك الطبقات ان يكونوا جميعاً يمتنع تواطؤهم على الكذب ليفيد خبر كل طبقة منهم العلم الضرورى بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك فى غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم العلم . ومن هذا يتبين ان المتواتر

لو أخبر واحد بأن حاتمـا أعطى دينارا وآخر انه أعطي جملا وهلم جرا تواتر القدر المشترك لوجوده فى الـكل » أقول ضابط الخـبر المتواتر هو حصول العلم فمتى أفاد الخبر بمجرده العلم تحققنـا أنه متواتر [1] وان جميـع شرائطه موجودة وان لم يفده تبينا عدم تواتره أو فقدان شرط من شروطه،وهى أربعة كما حكاها المصنف تبعا للامام والآمدى فالاولان راجعان الى السامعين ولم يذكرهما الامام فى المعالم ولا ابن الحاجب فى مختصره والاخيران راجعان الى المخبرين : أحدها أن لايكون السامع للخـبر المتواتر عالما بمدلوله بالضرورة فانه ان كان كذلك لم يفده المتواتر علما لامتناع تحصيل الحاصل . الثانى أن لايكون معتقدا لخلاف مدلوله اما لشبهة دليل ان كان من العلماء أو لتقليد ان كان من العوام فان ارتسام ذلك فى ذهنه واعتقاده له مانع من قبول غيره والاصغاء اليه.ومن هذا ما ورد فى الحديث حبك الشيء يعمى ويصم وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضى ولم يصرح فيه بموافقته ولا مخالفته [2] قال وانما اعتبره لانه

فى الطبقة الاولى قديكون فيما بعدها آحادا وهذا محمل القراآت الشاذة وان كان الاصل القول بانها قرآن لـكن ذلك بحسب الاصـل قبل نسـخ قرآنيتها كما ان الاصح عند الشافعية انه يعمل بها من حيث الخبرية كما فى خبر الآحاد ولا يضر في ذلك عدم قرآنيتها . وعند الحنفية يعمل بها من حيث الخبرية قولا واحدا

(١) قال الاسنوى « أقول ضابط الخبر المتواتر هو حصول العلم الخ » أقول قد قدمنا مايتعلق بذلك وان المراد بالشرائط هنا الامور المحققة لتواتر الخبر وانه بمجرد حصول العـلم الضرورى بمضمون الخـبر كان ذلك علامة على تحقق تلك الامور وكلام الاسنوى فى الشرط الاول واضح وقدمناه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وهذا الشرط نقله في المحصول عن الشريف المرتضي الخ » أقول ان الشريف المرتضى اعتبر في حصول العلم من الخبر بمضمونه أن لا يكون المانع من حصوله شبهة حصلت للسامع كما في اخبار المسلمين اليهـود بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يحصل لهم العلم بها لشبهة حصلت لهم من علماء دينهم فلا يعد هـذا مانعاً من كونه متواترا كذا قاله شيخنا في تقريره على جمع الجوامع

يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة على رضى الله عنه[١] وان المانع من افادته العلم عند الخصم هو اعتقاد خلافه . الثالث أن يكون سند المخبرين أى مستندهم فى الاخبار هو الاحساس بالمخبر عنه أي ادراكه باحدى الحواس الخمس فان أخبروا

ومن هذا تعلم ان الشرط الثاني وهو ان لا يكون السامع معتقدا بخلاف مدلوله لشبهة دليل الخ انما هـو شرط في حصول العلم من هـذا الخبر المتواتر بالنظر لهذا السامع الذي قامت عنده الشبهة فى ذلك الخبر وان هذا لاينافي انه خبر متواتر ويفيد حصول العلم عند من لم تقم عنده هذه الشبهة كما مثلنا فان اخبار المسلمين بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم لتواتره يفيد العلم الضروري عندهم لعدم وجود شبهة فيه عندهم ولا يفيد عند اليهود لوجود الشبهة فيه عندهم وان ذلك لا يضر بتواتر الخبر ولا بافادته العلم الضرورى . ومن ذلك تعلم ان الشريف المرتضى لم يذكر ذلك على انه شرط فى حصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه وان بفقده لا يفيد الخبر العلم بل انما ذكره ليبين ان عـدم حصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه لمن كان معتقداً بخلاف مضمونه اما لشبهة دليل أو لتقليد لايضر بتواتره

(١) قال الاسنوي « قال وانما اعتبره لانه يرى ان الخبر المتواتر دال على امامة الخ » أقـول قـد علمت ان الشريف المرتضى انما قال ان عدم افادة الخبر المتواتر حصول العلم اذا كان منشؤه اعتقاد السامع خـلاف مضمون الخبر ليس بمانع من تواتر الخبر على العموم وليس ذلك خاصا بالخبر الدال على امامة علي رضى الله عنه وانما الشريف المرتضى ادعى ان ذلك الخبر متواتر وان عدم افادته العلم عند من لم يقل بامامة علي رضى الله عنه انما هو لشبهة عنده فلا تضر بتواتر الخبر فليس هذا هو الباعث للشريف المرتضى على تلك المقالة بل ان الشريف المرتضى اعتقد ان هذه المقالة تنطبق على ماقاله لجوابه منع ان ذلك الخبر يدخل تحت هذه القاعدة ومنع ان الخبر متواتر ووجـود مايعارض هذا الخبر بما هو اقوى منه او مثله وكلام الاسنوى بعد ذلك واضح

عما يستند الى الدليل العقلى كحدوث العالم لم يفد العلم لان التباس الدليل عليهم محتمل. قال في البرهان ولا معنى لتقييد المستند بالمحسوس فان المطلوب صدور الخبر عن العلم الضرورى فالوجه التقييد به لتدخل قرائن الاحوال . وتبعه على ماقاله صاحب المحصول والمختصرون لكلامه فقيدوه بذلك .وفيه نظرفان قرائن الاحوال لها استناد الى الحس وليست عقلية محضة فلذلك عدل المصنف الى العبارة المشهورة . الرابع أن يبلغ عدد المخبرين مبلغا يمتنع بحسب العادة ان يتواطئوا على الكذب ويختلف ذلك باختلاف المخبرين والوقائع والقرائن . هذا حاصل ماذكره المصنف من الشروط وقد علم منه انه لايشترط عنده فى المخبرين الاسلام ولا العدالة ولا اختلاف الدين والبلد والوطن والنسب ولا وجود الامام المعصوم ولا دخول أهل الذمة فيهم ولا كثرتهم بحيث لايحصرهم عدد ولا يحويهم بلد[1]

(١) قال الاسنوى « وقد علم منه انه لا يشترط عنده فى المخبرين الى آخر ماذكره » أقول ما قاله المصنف هو الاصح ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه « والاصح انه لايشترط في المتواتر اسلام فى رواته ولا عدم احتواء بلد عليهم فيجوز ان يكونوا كفاراً وأن تحويهم بلد كأن يخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم لان الكثرة مانعة من التواطئ على الكذب . وقيل لايجوز ذلك لجواز تواطئ الكفار وأهل بلد على الكذب فلايفيد خبرهم العلم . واذا لم يكن الاسلام شرطاً فالعدالة ليست شرطاً بالاولى وكذا لايشترط البلوغ كما نقله ابن قاسم عن شرح الارشاد لشيخه ابن حجر الهيتمى في باب الشفعة قال ولو كفاراً أو صبيانا» اه عطار وممن شرط العدالة والاسلام في المخبرين الامام فخر الاسلام رضى الله عنه لئلا يرد اخبار النصارى بقتل المسيح عيسى بن مريم عليه السلام. والجواب منع استواء طبقات المخبرين بذلك وانما قتل عدد من الرجال الغير العارفين بعيسى عليه السلام رجلا قد القى عليه شبه عيسى عليه السلام كما قال تعالى « وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم » ثم القوا جسد ذلك المقتول على الصليب ثم اخبروا بعد ذلك انهم قتلوا عيسى وصلبوه وشكوا فيه أيضاً حتى قال بعضهم لبعض ان قتلنا عيسى فأين صاحبنا ذلك الرجل وان قتلنا ذلك الرجل فأين عيسى فلا تواتر

وفى كل ذلك خلاف حكاه الآمدى وابن الحاجب والامام . قوله «وقال القاضى» أى أبو بكر لا يكفى الاربعة في افادة العلم اذ لو أفاده قول الاربعة الصادقين لافاده قول كل أربعة صادقين لان الحكم على الشيء حكم على مماثله ولو كان كذلك لم يجب تزكية شهود الزنا لانه ان حصل علم القاضي بقولهم فقد علم صدقهم فيستغنى عن التزكية وان لم يحصل العلم بذلك فيلزم أن يعلم كذبهم لان الفرض ان حصول العلم بالصدق من لوازم قول أربعة صادقين فمتى لم يحصل العلم بالصدق فقد انتفى اللازم واذا انتفى اللازم انتفى الملزوم وهو قول كل أربعة صادقين وانتفاء قول الاربعة الصادقين لايجوز أن يكون لانتفاء القول ولا لانتفاء الاربعة لانه خلاف الفرض فتعين أن يكون لانتفاء الصدق واذا انتفى الصدق تعين الكذب لانه لاواسطة بينهما . وحينئذ فنقول اذا علم كذبهم لم يحتج أيضا الى التزكية لخلوها عن الفائدة فثبت انه لو أفادت الاربعة العلم لم يجب تزكية شهود الزنا وتزكيتهم واجبة اتفاقا فبطل الاول وهذا التقرير اعتمده . قوله «وتوقف» يعنى أن القاضى توقف فى أن الخمسة هل تفيد العلم أم لا ووجه توقفه انه يحتمل أن يقال انها لا تفيد العلم اذ لو أفادته لافاده قول كل خمسة ويلزم من ذلك أن لا يجب تزكيتها اذا شهدت بالزنا بعين ماقلناه فى الاربعة ويحتمل أن يقال انها تفيده ولا يلزم منه عدم التزكية بخلاف الاربعة وذلك لانا نسلم لهم ان كل خمسة صادقة تفيد العلم وانه اذا شهد خمسة بالزنا ولم يحصل العلم بقولها لاتكون صادقة وأنه اذا انتفى الصدق تعين الكذب . وأما قولهم اذا تعين

ههنا فلا ايراد . الا ترى الى قول الجلال اشارة الى تأييد عدم اشتراط العدالة والاسلام كخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم فان خبرهم بذلك يفيد العلم بلا ريب وكانوا كفاراً قبل فتحها وقد فتحها السلطان محمد ووافق تاريخ فتحها (بلدة طيبة) . نعم ان وجود العدالة والاسلام فى المخبرين له دخل فى تقليل عدد المخبرين الموجب للعلم ومؤكد لعدم التواطؤ على الكذب . والحاصل ان كلا من تلك المذاهب باطل للعلم بحصول العلم من الخبر المتواتر بمضمونه بدون كل واحد من هذه الشروط

الكذب فلا حاجة الى التزكية فممنوع لان الكذب قد يكون من واحد من الخمسة وقد يكون من اثنين فصاعدا فان كان من واحد لم تبطل الحجة لبقاء النصاب المعتبر وهو الاربعة وان كان من اثنين فصاعدا بطلت فأوجبنا التزكية حتى نعلم هل بقي النصاب أم لا بخلاف الاربعة فان كذب أحدهم مسقط للحجة . قوله « ورد » أي ورد قول القاضي بأنه لايكفي الاربعة بوجهين : أحدهما ان حصول العلم عقب الخبر المتواتر بفعل الله تعالى عنده وعند غيره من الاشاعرة فلا يجب حينئذ اطراده لجواز أن يخلق الله تعالى العلم عند قول أربعة دون أربعة . الثاني ان الفرق بين الرواية والشهادة ثابت فان الاربعة في الرواية زائدة على القدر المشروط بخلاف الاربعة فى الشهادة فلا يلزم من ترتب العلم على الاول ترتبه على الثاني . وأيضا الشهادة تقتضي شرعا خاصا فلا يبعد فيها الاتفاق على المشهود عليه لعداوة بخلاف الرواية . قوله « وشرط » أي وشرط بعضهم فى عدد التواتر اثنى عشر لان موسى عليه الصلاة والسلام نصبهم ليعرفوه أحوال بنى اسرائيل كما قال تعالى «وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا» فلو لم يحصل العلم بقولهم لم ينصبهم . وشرط بعضهم عشرين لقوله تعالى « ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين » فان مثل هذا الكلام فى العادة يستدعى الجواب بأن ذلك العدد موجود فيهم فدل على حصول العلم بقولهم. ومنهم من شرط أربعين لقوله تعالى «يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين» وكانوا أربعين ووجه الدلالة أن «من» ان كانت مجرورة عطفا على الكاف كما قاله بعضهم فان كون الله تعالى كافيهم يقتضي حراسته لهم دينا ودنيا ويستحيل مع ذلك تواطؤهم على الكذب وان كانت مرفوعة عطفا على الاسم المعظم فكذلك لان الذين رضيهم الله تعالى لان يكفوا النبي صلى الله عليه وسلم أموره ويتولوها لايتفقون على كذب وشرط بعضهم سبعين لقوله تعالى « واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا » وانما اختارهم ليخبروا قومهم. وشرط بعضهم ثلثمائة وبضعة عشر بعدد أهل بدر لان الغزوة تواترت عنهم والبضع بكسر الباء ومن العرب من يفتحها وهو مابين الثلاث الى التسع قاله الجوهري . وفى المحصول ان بعضهم شرط عدد أهل بيعة الرضوان

وهم ألف وسبعمائة كما قاله في البرهان . وهذه الاقوال كلها ضعيفة كما قاله المصنف لانها تقييدات لا دليل عليها وما ذكره فانه بتقدير تسليمه لايدل على كون العدد شرطا لتلك الوقائع ولا على كونه مفيداً للعلم لجواز أن يكون حصوله فى تلك الصور من خواص المعدودين . قوله « ثم ان اخبروا » يعني أن الجمع الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب ان اخبروا عن عيان أى مشاهدة فلا كلام وان نقلوا عن غيرهم فيشترط حصول هذا العدد أيضا فى كل الطبقات وهو معنى قولهم لابد من استواء الطرفين والواسطة وتعبير المصنف بالعيان غير واف بالمراد فان العيان بكسر العين هو الرؤية كما قاله الجوهرى والخبر قد لا يكون مستنداً اليها

المسألة الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وهو ما تقدم وقد يكون معنويا وهو أن ينقل العدد الذى يستحيل تواطؤهم على الكذب وقائع مختلفة مشتملة على قدر مشترك [1] كما اذا أخبر واحد بأن حاتما أعطى دينارا وأخبر آخر أنه أعطى جملا وأخبر آخر أنه أعطى شاة وهلم جرا حتى بلغ المخبرون عدد التواتر فيقطع بثبوت القدر المشترك لوجوده في كل خبر من هذه الاخبار والقدر المشترك هنا هو مجرد الاعطاء لا الكرم أو الجود لعدم وجوده فى كل واحد فافهمه . وقوله جراً منوّن قال صاحب المطالع قال ابن الانبارى معنى هلم جرا سيروا وتمهلوا فى سيركم مأخوذاً من الجر وهو ترك النعم في سيرها ثم استعمل فيما حصل الدوام عليه من الاعمال . قال ابن الانباري فانتصب جرا على المصدر اى جروا جرا أو على الحال أو على التمييز . اذا علمت هذا علمت ان معنى هلم جرا فى مثل هذا انه استدعى الصور فانجرت اليه جرا فعبر به مجازا عن ورود أمثال للاول

قال :

---

(١) قال المصنف « الرابعة التواتر قد يكون لفظيا وقد تقدم وقد يكون معنوياً الخ » أقول والمعنوى أيضاً قد تقدم حيث قال مثلا لو أخبر واحد بان حاتماً اعطى الخ ولعل ماتقدم ذكره كان مثلا وما هنا لبيان التقسيم والله اعلم وعلى كل فقد قدمت ما فيه الكفاية لبيان هذا

« الفصل الثانى ـ فيما علم كذبه

وهو قسمان : الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالا . الثاني مالو صح لتوفرت الدواعي على نقله كما يعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما[1] اذ لو كان لنقل. وادعت الشيعة ان النص دل على امامة على رضى

(١) قال المصنف « الفصل الثانى فيما علم كذبه وهو قسمان الاول ما علم خلافه ضرورة أو استدلالا، الثانى ما لو صح لتوفرت الدواعى على نقله الخ » أقول مثال الاول ضرورة قول القائل مثلا النقيضان مجتمعان أو مرتفعان واستدلالا مثل قول القائل العالم قديم وكل خبر عنه صلى الله عليه وسلم أوقع فى الوهم أى الذهن باطلا ولم يقبل التأويل مكذوب عليه صلى الله عليه وسلم لعصمته عن قول الباطل ومعنى ذلك ان الخبر قد دل على باطل بدون أن يحتمل غيره .وأما اذا احتمل وجهين أحدهما باطل فليس بمقطوع الكذب بل يجب حمله على ما هو الحق كما يفيده قولهم ولم يقبل تأويلا أو نقص من جهة راويه مايزيل الوهم الحاصل بالنقص منه مثال الاول ماروى أن الله خلق نفسه فانه يفهم منه حدوثه وقد دل القاطع على انه تعالى منزه عن الحدوث ومن الثاني مارواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء فى آخر حياته فلما سلم قام فقال أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض احد قال ابن عمر فوهل الناس من مقالته وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان ينخرم ذلك القرن .قوله فوهل الناس بفتح الهاء اى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم . ويوافقه فيها حديث أبى سعيد الخدرى لاتأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وحديث جابر امامن نفس منفوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهي حية يومئذ ورواهما مسلم وروى أيضاً عن جابر ان ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منفوسة أى مولودة احترز به عن الملائكة فلو نقص من هذا الحديث

الله عنه ولم يتواتر كما لم تتواتر الاقامة والتسمية ومعجزات الرسول عليه الصلاة والسلام . قلنا الاولان من الفروع ولا كفر ولا بدعة فى مخالفتهما بخلاف الامامة واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين

﴿ مسألة ﴾ بعض مانسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذب لقوله « سيكذب على » ولان منها مالا يقبل التأويل فيمتنع صدوره عنه . وسببه نسيان الراوي او غلطه ، او افتراء الملاحدة لتنفير العقلاء » أقول الخبر الذى يقطع بكذبه قسمان : الاول الخبر الذي علمنا خلافه اما بالضرورة كقول القائل النار باردة او بالاستدلال كالخبر المخالف لما علم صدقه من خبر الله تعالى او غيره وكقول القائل العالم قديم . الثانى الخبر الذي لو صح لتواتر لكون الدواعي على نقله متوفرة[1] اما لغرابته كسقوط الخطيب عن

قول ممن هو اليوم لكان الخبر مقطوع الكذب ولذلك قال ابن عمر يريد ان ينخرم ذلك القرن أى القوم الموجودون فى ذلك الزمان لا انخرام العالم كله الشامل لما بعد ذلك القرن ولولا ذلك اللفظ لافاد الخبر باطلا . ومن المقطوع بكذبه خبر مدعي الرسالة بلا معجزة وتصديق الصادق له والخلاف المحكى في هذا بناء على فرضه قبل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم وأما بعد بعثته عليه الصلاة السلام وقوله تعالى « وخاتم النبيين » وقوله عليه الصلاة والسلام « لا نبيّ بعدي » فمثل هذا الخبر مقطوع بكذبه اتفاقاً وكذلك من المقطوع بكذبه ما فتش عنه واستقرىء استقراءاً تاما ولم يوجد عند أحد من رواة الحديث ولكن الاستقراء التام متعذر والناقص لايفيد القطع بالكذب

(١) قال الاسنوى « الثاني الخبر الذى لو صح لتواتر الخ » أقول حاصل هذا انه اذا انفرد واحد بنقل ما تتوفر الدواعى على نقله وقد شاركه في سبب العلم خلق كثير لو كان لكونهم مشاهدين يقطع بكذبه . وحاصل المسألة رواية الفرد خبرا لو كان لعلم خلق كثير ذلك الخبر ولم يروه من ذلك الخلق أحد أصلا أو روى واحد ولم يروه من سواه يقطع بكذب هذا الخبر لا سيما اذا ادعى المخبر مشاركة الكل أو الاكثر في العلم به

المنبر يوم الجمعة او لتعلقه بأصل من أصول الدين كالنص على الامامة فعدم تواتره دليل على عدم صحته ولهذا نعلم ان لا بلدة بين مكة والمدينة اكبر منهما ولا مستند لهذا العلم الا عدم النقل المتواتر. وفي المحصول ومختصراته قسم ثالث للخبر الذي يقطع بكذبه وهو ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد استقرار الاخبار ثم بحث عنه فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة وخالفت الشيعة في القسم الثاني فادعت ان النص الجلى دل على امامة على رضى الله عنه[١]

(١) قال الاسنوى « وخالفت الشيعة فى القسم الثانى الخ » أقول وهو ماكان متعلقاً باصل من أصول الدين كالنص على الامامة فقالوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطاه الخلافة فى غدير خم حين المراجعة من حجه الوداع بحضرة جم غفير أزيد من مائة الف ثم كتموا بعد ذلك وبايعوا أمير المؤمنين أبا بكر الصديق رضى الله عنه . فانظر الى سفاهتهم وحماقتهم كيف سوغوا لانفسهم ان يقولوا مثل هذه المزخرفات فانه لما اجازوا كتمان هذه الجماعة البالغة هذا العدد فقد أجازوا تواطؤهم على الكذب فيما هو أهم بل عند هؤلاء الحمقى كتمان ماهو جزء الايمان وهذا يؤدى الى أمور فظيعة شنيعة فانه اذن قد جاز وقوع معارضة القرآن لكنهم كتموه.وقيام المعجزات على يد مسيلمة الكذاب لكنهم كتموها. ثم من أين وصل اليهم هذا الخبر ان نسبوه الى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه فهو خبر واحد غير مقبول عندهم مع ان الكذب يجوز عندهم تقية فيجوز ان يكون هذا من هذا القبيل كما انهم قالوا ان انكار على تسليم رسول الله صلى الله عليه وسلم الخلافة زمانا كان تقية وكذبا لغرض وان تشبثوا بالعصمة فمن أين يثبتون العصمة لان القرآن والاحاديث كلها صارت غير متواترة على أصلهم الكاسد فلم يبق فى أيديهم الا الدعاوى ولا حماقة أشد من هذا فهم كالسوفسطائية بل أشد منهم في انكار الضروريات وأشد من الملاحدة في ارادة هدم الشريعة الغراء لكن الله متم نوره ولو كره الكافرون . واستدل أهل الحق بان العادة قاضية بالقطع بالكذب في مثل هذه الصور فان سكوت هذا الجم الغفير العظيم عن خبر علموه وكتمانهم ذلك مما تحيله العادة

ولم يتواتر كما لم يتواتر غيره من الامور المهمة كالاقامة والتسمية في الصلاة ومعجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كحنين الجذع وتسبيح الحصى ونحوهما

قطعا كما لو انفرد واحد بالخبر عن قتل الخطيب على المنبر بمشهد من اهل المدينة وسكوت اهل المدينة عن الاخبار به فان العادة تقطع بكذب المخبر المنفرد لاسيما اذا لم يخبر أحد من المشاهدين بل اخبروا بخلافه ثم حدث الخبر بعدهم كالخبر الذى ادعته الروافض فى امامة امير المؤمنين فانه كذب البتة . قال الروافض لعل سكوت هؤلاء لحامل حملهم على كتمانهم الخبر انما لا يفيد السكوت القطع الا اذا علم انتفاء الحوامل ولم يعلم ذلك لان الحوامل على الكتمان كثيرة لا يمكن ضبطها فالسكوت ساكت عن كونه كذبا . الا ترى أن النصارى سكتوا ولم ينقلوا كلام عيسى عليه وعلى نبينا افضل الصلاة والسلام فى المهد حين دخل القوم على مريم يتهمونها فيعظونها حيث قال عليه السلام « اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلنى نبياً وجعلنى مباركا اينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا وبراً بوالدتى ولم يجعلنى جباراً شقيا والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا » كما قصه الله تعالى علينا فى كتابه والجواب عن ذلك وعن امثاله ان وجود حامل شامل للكل الاقاصي والاداني في كل زمان وكل مكان منتف عادة لان المسألة مفروضة فيما اذا كثر مشاهدوها وسكتوا مدة العمر واما اذا لم يكثر مشاهدوها فغير محل النزاع لانه ليس مما انفرد به الواحد من بين الجماعة ثم الحامل الذى ذكره الروافض في كتمان خبر الامامة وهو الخوف من الخلفاء الثلاثة وباقى العشرة وهذا دليل على السفه في القول فانه كيف خاف الجمع الازيد من مائة الف من رجال معدودين وكيف يستمر هذا الخوف حتى بقى بعدوفاتهم رضوان الله عليهم .ثم ان هؤلاء يقرون أيضاً ان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب اشجع الناس وان اهل بيته كلهم كانوا ناصريه وأن مثل عمار والمقداد وأبى ذر أيضاً كانوا من ناصريه وكان ابو ذر ذا قبيلة ولم يخف من امثال أبى جهل حين اظهر الاسلام بين اعينهم واذا كان هو خائفاً مع وجود الناصرين له فاين الاشجعية بل

ولهذا اختلفوا في افراد الاقامة وفي اثبات التسمية. والجواب عن الاولين وهما الاقامة والتسمية بانهما من الفروع والمخطىء فيهما ليس بكافر ولا مبتدع، فلذلك لم تتوفر الدواعي على نقلهما، بخلاف الامامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة [1] واما المعجزات فعدم تواترها لقلة المشاهدين لها [2]

هذا الخوف مناف للشجاعة ومثبت لاشجعيه الخلفاء الثلاثة وجلادتهم فقد بان لك باقوم الحجج ان مذهب الشيعة شنيع لايختاره الا سفيه انتهى الى حد البلادة وأما كلام عيسى عليه السلام فى المهد وغير ذلك مما استدل به الروافض من أخبار المعجزات لنبينا عليه الصلاة والسلام فلو كثر مشاهدوها لتواترت كما قيل فى انشقاق القمر وحنين الجذع انهما متواترتان وصرح بتواترهما الامام السبكى ولا بعد فيه بل الانشقاق منقول فى القرآن فاكتفوا فى النقل به. فان قلت الآية تحتمل الاخبار عن الآخرة. قلت بعيد عن السياق فانه قال « اقتربت الساعة وانشق القمر وان يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » فهذا السياق يقتضى انه وقع فى الدنيا وانهم شاهدوه وقالوا عنه انه سحر مستمر

(١) قال الاسنوى « بخلاف الامامة فانها من أصول الدين ومخالفتها فتنة وبدعة » أقول ان مسألة وجوب نصب الامام العام من الفروع الفقهية بلا شبهة وليست من اصول الدين. والعمدة فى الدليل على ذلك هو الاجماع المتواتر من عهد اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو واجب على الكفاية وانما ذكرها المتكلمون فى كتبهم الكلامية للاهتمام بها ولكون المخالفة فى ذلك بدعة وفتنة كما هو مذكور فى المقاصد والمواقف وشرحيهما وغيرهما من الكتب الكلامية والفقهية فلعل مراد الاسنوى بانها من اصول الدين أنها ملحقة بذلك لذكرها ضمن مسائله

(٢) قال الاسنوى « واما المعجزات فعدم تواترها الخ » أقول قد اخرج الشيخان عن ابن مسعود قال انشق القمر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فرقتين فرقة فوق الجبل وفرقة دونه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشهدوا وروى البخارى عن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا نعد الآيات بركة وأنتم

وللشيعة أن يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا[١] انما لم يتواتر النص الدال على امامة علىّ لقلة سامعيه . قوله « مسئلة الخ » هذه المسئلة لم يذكرها ابن الحاجب

تعدونها تخويفا . وقال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فقل الماء فقال اطلبوا فضلة من الماء فجاؤا بماء قليل فى اناء فادخل يده صلى الله عليه وسلم فى الاناء ثم قال حى على الطهور المبارك والبركة من الله تعالى فقد رأيت الماء ينبع من بين اصابعه صلى الله عليه وسلم . وقد كنا نسمع تسبيح الطعام وهو يأكل . وروى البخاري أيضاً عن جابر رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا خطب استند الى جذع نخلة من سوارى المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التى كان يخطب عندها حتى كادت تنشق فنزل النبى صلى الله عليه وسلم حتى أخذها فضمها اليه فجعلت تئن أنين الصبى الذي يسكت حتى استقرت قال فبكت على ما كان من الذكر . وروى الدارمى عن ابن عمر رضي الله عنهما قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سفرة فاقبل اعرابى فلما دنا قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم تشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له وتشهد أن محمداً عبده ورسوله قال ومن يشهد على ما تقول : قال هذه السلمة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بشاطىء الوادى فأقبلت تخد الارض حتى قامت بين يديه فاستشهدها ثلاثا فشهدت ثلاثا ثم رجعت الى منبتها . فكل هذه لم يكثر مشاهدوها فهى خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع فيما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعى على نقله كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وللشيعة ان يجيبوا بهذا الجواب فيقولوا الخ » أقول هى حينئذ خارجة عن محل النزاع كما علمت . والحاصل ان النزاع بين الفريقين انما هو فيما نقل آحادا وهو مما كثر مشاهدوه وتوفرت الدواعي على نقله . فقال الشيعة لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ماروه منه في امامة علي كرم الله وجهه نحو انت الخليفة من بعدي مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصى . وقال اهل السنة ان ما نقل آحادا فيما تكثر مشاهدته وتتوفر الدواعى على نقله يقطع بكذبه. واستدل

وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة الى النبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعاً لامرين: أحدهما أنه روى عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال سيكذب علي فان كان هذا الحديث كذباً فقد كذب عليه وان كان صدقاً فيلزم أن يقع الكذب لان أخباره حق[1] وهذا الاستدلال ضعيف لانه لايلزم من كونه صحيحاً وقوع الكذب فى الماضى لجواز وقوعه في المستقبل[2] نعم لو قال بعض ماينسب بصيغة المضارع لتم المدعى. الثاني

الشيعة بعدم تواتر تلك المعجزات اما لانها لم يكثر مشاهدوها فهى خارجة من موضع النزاع واما لكونها كانت متواترة واستغنى عن تواترها الى الآن بتواتر القرآن بخلاف مايروونه فى امامة علي بن ابى طالب رضى الله عنه فانه لا يعرف ولو كان صحيحاً ما خفى على الصحابة الذين بايعوا ابا بكر فى سقيفة بني ساعدة خصوصاً وقد بايعه علي أيضاً بعد ذلك وحيث وافقنا الشيعة على هذا الجواب كما يقول الاسنوى فقد سلموا انها خارجة عن موضع النزاع فلا وجه للاستدلال بها فالجواب منهم لايفيد فى موضع النزاع

(١) قال الاسنوى « وحاصلها ان بعض الاخبار المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم كذب قطعا لامرين أحدهما انه روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال سيكذب علي الخ » أقول قال الجلال المحلى بعد استدلاله بهذا الحديث على الوجه الذى استدل به الاسنوى وهو كما قال المصنف حديث لايعرف اه . وقال العراقى فى تخريج احاديث البيضاوى لا أصل له هكذا . وفى مقدمة صحيح مسلم مرفوعا عن ابى هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم يكون فى آخر الزمان دجالون كذابون الحديث قال الشيخ خالد لكن هذا لا يدل على ان هؤلاء الدجالين الكذابين يكذبون عليه صلى الله عليه وسلم

(٢) قال الاسنوى « وهذا الاستدلال ضعيف لانه لايلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب فى الماضى الخ » أقول قد اعترض الامام التاج السبكى بمثل هذا في تكملته واجاب عنه بقوله قلت السين وان دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة » اه . ومراده بالماضى ماتقدم على زمان المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب الى النبى صلى الله عليه وسلم وبالمستقبل ماتأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بأنه

ان من الاخبار المنسوبة اليه ماهو معارض للدليل العقلي بحيث لايقبل التأويل[١] فيعلم بذلك امتناع صدوره عنه قوله . «وسببه» أي وسبب وقوع الكذب أمور : الاول نسيان الراوي بأن سمع خبراً وطال عهده به فنسي فزاد فيه أو نقص أوعزاه الى النبي صلى الله عليه وسلم وليس من كلامه . الثاني غلطه بأن أراد أن ينطق بلفظ فسبق لسانه الى غيره ولم يشعر أوكان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لايطابقه ظنا أنه يطابقه[٢] . الثالث افتراء

يكون قرب الساعة قاله ابن قاسم. وحاصل الاعتراض ان قوله عليه الصلاة والسلام سيكذب عليه على فرض صحته يفيد انه سيكذب عليه في المستقبل والمستقبل صادق بما هو قرب الساعة فمن اين يحكم المصنف بان بعض الاخبار المنسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم مقطوع بكذبه لان هذا الحديث ان كان كذبا فقد وقع الكذب عليه به وان كان صدقا فيلزم ان يقع الكذب في المستقبل ولكن من اين تحكم بالوقوع مع ماذكرناه من صدق المستقبل بما هو قريب من الساعة. وحاصل الجواب ان يقال ان السين للتنفيس القريب وقد مضت مدة تقتضي الوقوع. ولك ان تقول ان كلام المصنف لايلزم ان يكون المراد منه ان بعض ما هو منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم كذب فيما مضى بل يجوز ان يكون مرادا به كذب فيما يأتي ولو قريبا من الساعة فيسقط الاعتراض من اصله ومع ذلك فقد علمت حال هذا الحديث فالاشتغال به لغو من الحديث ولولا كشف الحقيقة ما تعرضنا اليه

(١) قال الاسنوي « الثاني من الاخبار الخ » أقول قد علمت ان كل خبر اوقع في الذهن معنى باطلا ولم يقبل التأويل مقطوع بكذبه وذلك كما روى ان الله خلق نفسه فانه يفيد حدوث الواجب جل شأنه وقد دل العقل القاطع على انه تعالى منزه عن الحدوث فهذا الحديث قد نسب اليه صلى الله عليه وسلم وهو كذب قطعا فثبت بهذا ان بعض المنسوب اليه صلى الله عليه وسلم كذب عليه قطعا وان ذلك قد وقع فيما مضى قبل المصنف

(٢) قال الاسنوي « اوكان ممن يرى نقل الخبر بالمعنى فابدل مكان اللفظ المسموع لفظاً آخر لايطابقه الخ »أقول المراد انه ابدل ماذكر بما ذكر مع كونه ذاكرا

الملاحدة أي الزنادقة وغيرهم من الكفار [1] فانهم وضعوا أحاديث مخالفة لمقتضى العقل ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وسلم تنفيراً للعقلاء عن شريعته [2]

للاصل ليغاير النسيان واشار بقوله «لا يطابقه» أي في الواقع الى انه لو كان مطابقا في الواقع فلا وضع بل هو رواية بالمعنى

(١) قال الاسنوى «الثالث افتراء الملاحدة» أي قصد الافتراء لان ذلك هو المقابل للنسيان والغلط

(٢) قال الاسنوى «فانهم قد وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل الخ» أقول قال الشيخ خالد «وضعت الزنادقة أربعة عشر الف حديث تخالف المعقول تنفيراً للعقلاء عن شريعته صلى الله عليه وسلم قاله حماد بن زيد» اه وقال البدخشي في شرح المنهاج «من أمثلة ذلك ماروى انه قيل له يارسول الله مم خلق ربنا فقال خلق خيلا فاجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق تعالى الله عما يقول الظالمون. ومنها ما وقع من الغلاة المتعصبين فى تقرير مذهبهم ورداً على خصومهم كما روي انه قال سيجىء من أمتى أقوام يقولون القرآن مخلوق فمن قال ذلك كفر بالله العظيم وطلقت امرأته من ساعته لانه لاينبغي لمؤمنة ان تكون تحت كافر. وعن جهلة القصاص ترقيقاً لقلوب العوام كما سمع أحمد ويحي فى مسجد عن قاص يقول أخبرنا احمد بن حنبل ويحيى بن معين عن عبد الرزاق عن معمر عن قتادة عن أنس أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله خلق الله من كل كلمة منها طيراً منقاره من ذهب وريشه من مرجان وأخذ في قصة طويلة فانكرا عليه هذا الحديث فقال أليس فى الدنيا غيركما احمد ويحي. أو عن المتهالكين على المال والجاه تقربا الى الحكام كما وضعوا في الدولة العباسية نصوصاً على امامة العباس رضى الله عنه» اه قال العطار وأقول في الكتب المؤلفة فى الموضوعات غرائب كثيرة من ذلك ولكلام النبوة رونق وسر يتجلى لمن اكثر النظر فى كتب السنة وفقنا الله لذلك. اه. وممن وضع الاحاديث للترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية الكرامية فرقة ضالة من فرق المتكلمين. ومن هذا تعلم أن قصد الافتراء لاينحصر في كونه للتنفير بل قد يكون لقصد ترغيب والترهيب ولذلك قال في جمع الجوامع بعد ذكر الاقسام الثلاثة التي

قال :

« الفصل الثالث

فيما ظن صدقه وهو خبر العدل الواحد . والنظر فى طرفين :

الاول فى وجوب العمل به دل عليـه السمع . وقال ابن سريج والقفال

ذكرها الاسنوى « أو غيرها » قال الجلال « كما في وضع بعضهم احاديث فى الترغيب فى الطاعـة والترهيب عن المعصية » اه فكان الاولى للمصنف أن يقول أو قصد الافتراء للتنفير أو غيره أو يصنع كما صنع صاحب جمع الجوامع . وقد بقى من الاخبار خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى فلم يتعرض هنا له المصنف ولا الاسنوى وقد ذكره الحنفية وحكوا فيه تفصيلا فقالوا ان هذا الخبر لا يفيد الوجوب دون اشتهار أو تلقى الامة بالقبول عند عامة الحنفية خلافاً للاكثر من الشافعية والمالكية ومثلوا لذلك فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوي ولم يشتهر ولم تتلقه الامة بالقبول بخبر ابن مسعود فى مس الذكر انه ينقض الوضوء رواه مالك واحمد وروته بسرة أيضاً « اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ » ورواه أبو هريرة أيضاً بلفظ « اذا أفضى أحدكم بيده الى ذكره ليس بينه وبينها حجاب فليتوضأ » رواه الشافعي والدارقطني. وممن ذهب الى انتقاض الوضوء بمس الذكر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عمر وأبو أيوب الانصارى ويزيد ابن خالد وابو هريرة وأمير المؤمنين عمر بن الخطاب على ما هو المشهور عنـه فعلى هذا يكون فى تمثيل الحنفية بهذا الحديث لما ذكر نظر بعد ما سمعت . نعم طعن في فتح القدير فيما روى عن ابي هريرة بان الرواية عنه لم تصح فان في سنده يزيد بن عبد الملك وهو مضعف وكذلك قال الشيخ ابن عبد الحق ان الرواية عن ابن مسعود لم تصح أيضاً. وأما حديث بسرة مع كونه مضعفاً أيضاً عند بعض اهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة فهو منقطع فلا يعارض مارواه ابو داود والنسائى وابن حبان والترمذى وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبى صلى الله عليـه وسلم انه سئل عن

الرجل يمس ذكره في الصلاة فقال «هل هو الا بضعة منك» وقد تأيد قول الحنفية بعدم الانتقاض بما ثبت عن أمير المؤمنين علي وعمار وابن مسعود وحذيفة ابن اليمان وعمران بن الحصين وابي الدرداء وسعد بن ابى وقاص فانهم لايرون النقض منه كذا في فتح القدير

قال في الام من كتاب اختلاف مالك والشافعي : (قال الشافعي) اخبرنا مالك عن عبد الله بن ابى بكر عن عروة عن مروان عن بسرة بنت صفوان انها سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول «اذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ» فقلنا نحن وأنتم به وخالفنا بعض الناس فقال لايتوضأ من مس الذكر واحتج بحديث رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم يوافق قوله فكانت حجتنا عليه ان حديثه مجهول لايثبت مثله وحديثنا معروف. واحتج علينا بان حذيفة وعلي بن ابى طالب وابن مسعود وابن عباس وعمران بن الحصين وعمار بن ياسر وسعد ابن ابي وقاص قالوا ليس في مس الذكر وضوء . وقالوا رويتم عن سعد قولكم وروينا عنه خلافه ، ورويتموه عن ابن عمر ومن رويناه عنه اكثر ، وانتم لا توضؤن لو مسستم انجس منه . فكانت حجتنا ان ما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم لم يكن في قول أحد خالفه حجة على قوله. فقال منهم قائل افلا تتهم الرواية عن رسول الله اذا جاء عن مثل من وصفت وكان من مس ما هو انجس منه لايجب عليه عندكم وضوء . فقلت لايجوز لعالم في دينه ان يحتج بما يرى الحجة في غيره. قال ولم لا تكون الحجة فيه والغلط يمكن فيمن يروى . فقلت له أرأيت ان قال لك قائل أتهم جميع ما رويت عمن رويته عنه فاخاف غلط كل محدث منهم عمن حدث عنه اذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم خلافه. قال لايجوز ان يتهم حديث أهل الثقة. قلت فهل رواه عن أحد منهم الا واحد عن واحد . قال نعم. قلت ورواه عن النبى صلى الله عليه وسلم واحد عن واحد . قال نعم قلت فاننا علمنا ان النبى صلى الله عليه وسلم قاله بصدق المحدث عندى وعلمنا أن من سمينا قاله بحديث الواحد عن الواحد .قال نعم. قلت وعلمنا بان النبى صلى

الله عليه وسلم قاله علمنا بان من سمينا قاله قال نعم قلت فاذا استوى العلمان من خبر الصادقين. ايهما كان أولى بنا أن نصير اليه آلخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بان نأخذ به أو الخبر عمن دونه . قال بل الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ثبت . قلت ثبوتهما واحد قال فالخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى ان يصار اليه . وان ادخلتم على المخبرين عنه انهم يمكن فيهم الغلط دخل عليكم في كل حديث روى مخالف الحديث الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. فان قلتم ثبت خبر الصادقين فما ثبت عن النبى صلى الله عليه وسلم أولى عندنا أن يؤخذ به اه

وقال النووي فان قيل قال يحيي بن معين ثلاثة احاديث لاتصح أحدها الوضوء من مس الذكر فالجواب ان الاكثرين علي خلافه وقد صححه الجماهير واحتج به مالك والشافعى واحمد ولوكان باطلا لم يحتجوا به فان قالوا حديث بسرة رواه شرطى لمروان عن بسرة وهو مجهول فالجواب ان هذا وقع في بعض الروايات وثبت من غير رواية الشرطي وروى البيهقى عن ابن خزيمة وبقول الشافعى أقول لان عروة سمع حديث بسرة منها اه وأقول لايخفى ان كلام الشافعى وحجتنا عليه ان حديثه مجهول الخ يرده ما تقدم من ان حديث الحنفية رواه ابو داود والنسائى والترمذي وقال أحسن شيء يروى في هذا الباب عن طلق عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن الرجل يمس ذكره في الصلاة الى آخر ما قال من أن عدم النقض مؤيد بما ثبت عن أمير المؤمنين علي الخ فكان هذا الحديث ثابتا أيضاً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومؤيداً بما ذكر. فعلى فرض ان حديث النقض بمس الذكر ثابت أيضا فهذا ارجح بما ذكر وبموافقته للاصل من عدم النقض - وأما قول النووي ان عروة سمع حديث بسرة منها فلم يعزه الى أحد ولم يبين عمن أخذه وهو مخالف لما ذكره بعض أهل الحديث بان في سنده عروة عن بسرة ولم يلاق عروة بسرة. وأما دعوي أن الجماهير صححوه فينقضها البيان

الدنيوية» أقول شرع في القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذى لا يعلم صدقه ولا

ومثلوا لما تلقته الامة بالقبول بحديث التقاء الختانين عن عائشة رضى الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «اذا جاوز الختان الختان وجب الغسل فعلته انا ورسول الله صلى الله عليه وسلم فاغتسلنا. رواه الترمذى وابن ماجه فقبله امير المؤمنين عمر وسائر المهاجرين وقال لمن لا يرى الغسل لا تبالى فى الرجم وتبالى فى اراقة صاع من الماء. ومثل هذا الحديث جاء أيضاً عن ابي موسى الاشعرى فى رواية مسلم. وكذلك التمثيل بهذا الحديث فيه نظر فان هذا الحديث وان كانت تلقته الامة بالقبول لكن هو خبر آحاد لم يقع فيما يتكرر وقوعه وتم به البلوى بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة. ولكن عدم موافقة المثال للقاعدة شيء ونفس القاعدة شيء آخر فالمسألة خلافيـة فى ذاتها. وتحرير المسئلة كما فى كتب الحنفية المعتبرة أن الخبر الشاذ المروى من واحد أو اثنين فيما عمت به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر فى مباح أو مندوب أو واجب أو حرام لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردودا. ويدل على التعميم تمثيل الامام فخر الاسلام بحديث جهر التسمية في الصلاة الجهرية وهو من هذا القبيل البتة فانه قد ثبت عمل الخلفاء الراشدين على خلاف ذلك مدة عمرهم والصحابة كلهم كانوا يصلون خلفهم. ومن البين أن شأنهم أجل من ان يتركوا السنة مدة عمرهم. ومن ذلك حديث قنوت الفجر فانه لو كان القنوت سنة ماخفى فان الصحابة كلهم كانوا يصلون خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فلو كان قنت جهراً والمقتدون يؤمنون كما هو مذهب الشافعى رضى الله عنه لما نسوه وجرى العمل به فيما بينهم. وكذا القنوت سراً كما عليه مالك. فان مثل هذا السكوت لا يخفى على أحد بل حديث القنوت من جزئيات المسئلة السابقة مما يقطع فيه بالكذب. ومن ذلك صلاة التسبيح فيما أظن فان المعلوم من الصحابة وسائر السلف الصالح من التابعين وغيرهم ان جل همتهم كانت مصروفة الى الاستغفار والتوبة ولو كان حديث صلاة التسبيح صحيحاً لكانت لها من الفضائل المنقولة في حديثها مثل التوبة للمغفرة بل اعلى لكونها عملا قليلا مؤثراً تأثير التوبة فلو كانت ثابتة لعملوا بها البتة ففيها ضعف. ومن هذا احاديث يطول

﴿ تابع الحاشية ﴾

الكلام بذكرها .والحاصل ان العادة قاضية بان حكم حادثة ابتلى الاكثر بها ويفعلون فعلا لوكان الخبر مخالفاً لفعلهم لعلموا به البتة ولو من رواية واحد وتلقوا الخبر بالقبول يقبل الخبر فاذا لم يعلموا بالخبر أو علموا و لم يتلقوه بالقبول علم ان الخبر غير صالح للعمل والاحتجاج وهو المراد بقول عامة الحنفية انه مردود وبذلك الذى قلنا قد قامت لهم الحجة بحيث لا يمسها شبهة أصلا فافهم وتثبت . فان قيل قبلت الامة خبر الآحاد فى تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجمعاً عليه قلنا ان هذه التفاصيل التى رويت فيها أخبار الآحاد اما ان تكون من السنن والمستحبات كغسل اليدين للمستيقظ الثابت بحديث ابى هريرة ورفعهما فى الصلاة عند الركوع والرفع منه كما رواه ابن عمر . أو من الاركان الاجماعية أو الخلافية فاذا كانت من السنن المذكورة فليست من محل النزاع فان حديث غسل اليدين انما قيل فيما أمكن الغسل قبل الغمس بان يكون اناءاً صغيراً يمكن رفعه فلا يخالف ماعم به البلوى كالمهراس. وأما قول عائشة رضى الله عنها لابي هريرة حين روى حديث غسل اليدين للمستيقظ فما تصنع بالمهراس فانما كان منها رضي الله عنها رداً لما فهمه ابو هريرة من العموم فانه لو كان للعموم كما فهم ابو هريرة لكان واقعاً فيما ابتلوا به ومخالفاً لفعلهم ولذلك روته عائشة حينما فهمت العموم والواقع ان العموم غير مراد بل المراد هو الاناء الصغير كما قلنا فلم يكن الحديث واقعا فيما تعلم البلوى فيه مخالفاً لما كانوا يفعلونه . وأما حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فان المسئلة كانت خلافية بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه أكثر الصحابة والتابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة . وأما الاركان الاجماعية فثبوتها بالقاطع لا بخبر الآحاد.وأما الخلافية فكقراءة الفاتحة في الصلاة وخبرها ليس واردا فيما ابتلوا به مخالفا لما كانوا يفعلونه فان الامة جميعاً كانوا يقرؤنها في الصلاة والحديث الوارد فيها انما بين ان فعلهم يقع امتثالا لوجوب الشرع فليس من الباب فى شيء أيضاً وانما لم تثبت الركنية عند الحنفية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد وعلى كل حال فكلام عامة الحنفية انما هو في خبر الآحاد الذى وقع مخالفاً

كذبه[1] وله ثلاثة أحوال أحدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل . والثاني عكسه كخبر الفاسق . والثالث أن يتساوى الامران كخبر المجهول ولم يتعرض المصنف للقسمين الاخيرين لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتي وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان احتماله[2] وعرفه بقوله وهو خبر العدل

لفعلهم مع عموم البلوى فان هذا لا يقبل البتة عند عامة الحنفية ولذا لم يقبل عامة الحنفية حديث قنوت الصبح وحديث لا يؤمن فاسق لمؤمن ونظائرها ومن ههنا ظهر جواب ما أورده في المحصول على عامة الحنفية من انهم قبلوا حديث وجوب الوتر لان الامة كلهم كانوا يوترون فذلك الحديث بين ان فعلهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفاً لما ابتليت به الامة وعملت على خلافه فليس من محل النزاع في شيء ومن ههنا ظهر فساد تفريع عدم قبول حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه كما في بعض شروح أصول الامام فخر الاسلام لما علمت ان المسألة كانت خلافية بين الصحابة. والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول الى آخر ماقدمناه . لكن قد يقال ان عدم قبول حديث القنوت سراً وجعله من هذا الباب ينافيه الاتفاق على وقوع القنوت فى الصبح . غاية الامر أن الحنفية حملوه على انه كان للدعاء على قوم من الكفار ثم ترك ومثل هذا القنوت فى الوتر لان الذى لم يقل به حمله على انه كان ثم ترك وبهذا لا يكون فيما تعم به البلوى ومخالفاً لما كانوا يفعلونه . نعم فعله على الوجه الذى يفعله الشافعية اليوم من قراءته بعد ركوع الصبح جهراً وتأمين المأمومين خلفه جهراً كذلك لو وقع مثله من النبى صلى الله عليه وسلم ماجهله أحد من الصحابة وكانوا يتفقون على فعله . والخبر فيه كالخبر فى الجهر بالبسملة مردود لما قاله عامة الحنفية . فخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرع فى القسم الثالث من أقسام الخبر وهو الذى لا يعلم الخ » أقول يريد أنه لا يقطع بصدقه ولا كذبه فيشمل ما ترجح احتمال صدقه وعكسه وما استوى فيه الامران

(٢) قال الاسنوى « وأشار الى الاول بقوله فيما ظن صدقه الخ » أقول

الواحد واحترز بالعدل عن القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم عبارة عما ليس بمتواتر سواء كان مستفيضا وهو الذي زادت رواته على ثلاثة [١] كما جزم به الآمدي وابن الحاجب أو غير مستفيض وهو مارواه الثلاثة أو أقل ومقصود الفصل منحصر في طرفين : الاول في وجوب العمل به

حاصل هذا الخلاف أن فريقا قال خبر الواحد لايفيد العلم الا بقرينة وقال الاكثر لايفيد العلم مطلقاً سواء احتف بالقرائن او لا وكل ما مثلوا به من القرائن فهي محتملة لا تفيد القطع. وقيل يفيد العلم مطلقاً احتف بالقرائن أو لا وهو مروي عن الامام احمد بن حنبل ولا شك أن هذا القول بعيد من مثل هذا الامام لانه مكابرة خصوصاً ما نسب اليه من أنه يفيد العلم مطلقاً باطراد بمعنى انه كلما أخبر العدل حصل العلم. واذا كان الخبر المشهور لايفيد القطع فخبر الآحاد الذي ليس كذلك بالاولى كما قاله الامام فخر الاسلام وقيل يفيد المستفيض منه علماً نظرياً واليه ذهب الاسفرايني وابن فورك. ولما ذكر صاحب جمع الجوامع هذا الخلاف ولم يقيد خبر الواحد بالعدل قال الجلال وانما لم يقيد الواحد بالعدل كما قيده ابن الحاجب وغيره لانه لاحاجة اليه على الاول حيث يفيد العلم لان التعويل فيه على القرينة ولا على الثاني كما هو ظاهر وان احتيج اليه على الثالث كما تقدم وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج اليه حيث يقال يفيد الظن اه فتبين انه انما ترك التقييد بالعدل في هذا الخلاف لاجل انه يمكن حكاية الاقوال الاربعة فيه لان اثنين منها لايحتاجان الى هذا القيد كما هو ظاهر

(١) قال الاسنوي « سواء كان مستفيضاً الخ » اشار بذلك الى ان المستفيض من خبر الآحاد خلافاً للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني وابن فورك حيث جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضروري والآحاد المفيد للظن وقد مثله الاستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث لا بما قاله أئمة الحديث كذا قاله الجلال في شرحه على جمع الجوامع وهو يخالف ما جزم به الآمدي من أنه الذي زادت رواته على ثلاثة لان الذي زادت رواته عن هذا العدد قد لايتفق عليه أئمة الحديث والذي يتفق عليه أئمة الحديث قد يكون رواته ثلاثة فاقل

وقـد اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى أنه واجب لـكن قال أكثرهم وجوبه بالدليل السمعي فقط . وقال ابن سريج والقفال الشاشي وأبو الحسين البصرى دل علي وجوبه العقل والنقل[١] وأنكر قوم وجوب العمل به ثم اختلف هؤلاء فقالت فرقه منهم لانه لم يثبت على الوجوب دليل ولو ثبت لاوجبناه وقالت فرقة أخرى انما لايجب لان الدليل قـد قام على عـدم الوجوب . واختلف هؤلاء فقـال بعضهم ذلك الدليـل المـانع له شرعى . وقال بعضهم عقلى ، والى هذين المذهبين أشار بقوله شرعا أو عقلا . وذهب آخرون الى أن ورود العمـل به مستحيل عقلا . واعلم أن كلام المحصول يوهم المغايرة بين هذا المذهب وما قبله فتابعه المصنف والذى يظهر انه متحد به فتأمله. ويقوى الاتحاد ان صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما من المختصرين لـكلام الامام لم يغايروا بينهما واقتصروا على الاول الا أن يفرق بينهما بأن الاول في الايجـاب والثانى فى الجواز . قوله «واتفقوا » أى اتفق الـكل على وجوب العمل بخبر الواحد فى الفتوى والشهادة والامور الدنيوية[٢] كاخبار طبيب أوغيره بمضرة شيء مثلاواخبار شخص عن

(١) قال الاسنوى « وقال ابن سريج والقفال الشاشى وابو الحسين البصرى دل على وجوبه العقل الخ » أقول المراد أنه يدل على وجوب العمل به دليلان أحدهما من جهة السمع وهو ما استدل به الفريق الاول والثانى من جهة العقل أى مايدرك بالعقل وهو انه لولم يجب العمل به لتعطلت وقائع الاحوال المروية بالآحاد وهي كثيرة جداً ولاسبيل الى القول بذلك.فالمراد بالعقل القوة المدركة والدليل العقلى أمر من جهته فالدليل هو التعطيل لولم يجب العمل بخبر الآحاد وهذا مأخوذ من جهة العقل والمراد بالدليل السمعى نفس الدليل لاشيء آخر من جهته

(٢) قال الاسنوى « أى اتفق الـكل على وجوب العمل بخبر الواحـد فى الفتوى والشهادة الخ » أقول أى انهم اجمعوا على انه يجب العمل بما يفتى به المفتى وبما يشهد به الشاهد بشرطه من عدالة وسمع وبصر وغـير ذلك مما هو معروف

المالك انه منع من التصرف فى ثماره بعد ان أباحه وشبه ذلك من الآراء والحروب ونحوها وهذه العبارة التى ذكرها المصنف ذكرها صاحب الحاصل وعبر فى المحصول بقوله ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا على جواز العمل بالخبر الذي لا يعلم صحته كما فى الفتوى والشهادة والامور الدنيوية [1] هذا لفظه وبين العبارتين فرق لا يخفى

قال « لنا وجوه. الاول انه تعالى أوجب الحذر بانذار طائفة من الفرقة والانذار الخبر المخوف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد أو اثنان. قيل لعل للترجى قلنا تعذر فحمل على الايجاب لمشاركته فى التوقع. قيل الانذار الفتوى قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين والرواية ينتفع بها المجتهد وغيره . قيل فيلزم أن

في محله وكذا فى باقى الامور الدينية يجب العمل بخبر الواحد كالاخبار بدخول وقت الصلاة وبتنجيس الماء وغير ذلك

(١) قال الاسنوى « وعبر فى المحصول بقوله : ثم ان الخصوم بأسرهم اتفقوا الخ » أقول قال البدخشى في شرحه مثل ماقاله الاسنوى ولكن فى جمع الجوامع عبر بالوجوب أيضاً وفاقاً لما فى الحاصل فقال مسئلة يجب العمل به فى الفتوى والشهادة الى آخر الاقوال التى ذكرها وأقره شارحه الجلال واستدل للقائلين بالوجوب سمعاً بانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحى لتبليغ الاحكام كما هو معروف فلولا أنه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة . اه . فبعث الآحاد الذى نقل تواترا هو الدليل السمعى على وجوب العمل بخبر الآحاد فى الفتوى والشهادة وغير ذلك . واستدل للقائلين بالوجوب عقلا بانه لولم يجب العمل بخبر الآحاد لتعطلت وقائع الاحكام المروية آحاداً الى آخر ماتقدم وهذا كله يقتضى أن الخلاف في الوجوب لافى الجواز وأيضا لما اعترض على دليل القائلين بالوجوب عقلا بانه قد لا تتعطل الاحكام وتكون فائدة اخبار الآحاد جواز العمل بخبر الواحد دون الوجوب أجابوا بان القول بالجواز دون الوجوب عقلا مما لاقائل به وانما الخلاف فى الوجوب سمعا . ولهذا كان الصواب ماقاله المصنف وصاحب جمع الجوامع على خلاف مافى المحصول وستزداد علما عند ذكر أدلة الفريقين

يخرج من كل ثلاثة واحد قلنا خص النص فيـه . الثانى أنه لو لم يقبل لما علل بالفسق لان ما بالذات لا يكون بالغير والثانى باطل لقوله تعالى (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) . الثالث القياس على الفتوى والشهادة قيل يقتضيان شرعاً خاصة والرواية عاماورد بأصل الفتوى قيل لوجاز لجاز اتباع الانبياء والاعتقاد بالظن قلنا ما الجامع؟ قيل الشرع يتبع المصلحة والظن لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة قلنا منقوض بالفتوي والامور الدنيوية » أقول احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحد بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون » وجه الاستدلال ان الله تعالى اوجب الحذرأي الانكفاف عن الشيء بانذار طائفة من الفرقة [1] ويلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد أما كونه تعالى أوجب الحذرفلقوله تعالى « لعلهم يحذرون » ولعـل للترجى والترجى ممتنع فى حق الله تعالى لانه عبارة عن توقع حصول الشيء الذى لا يكون المتوقع عالما بحصوله ولا قادراً على ايجاده واذا كان الترجى ممتنعا فتعين حمل اللفظ على لازم الترجي وهو الطلب أي الايجاب اطلاقا للملزوم وارادة للازم فانه مجاز محقق والاصل عدم غيره فان قيل يكون الترجى باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقهة [2] أي تنذرقومها انذار من يرجوحذرهم وحينئذ فلا ايجاب سلمنا لـكن

(١) قال الاسنوى « احتج المصنف على وجوب العمل بخبر الواحـد بثلاثة أوجه الاول قوله تعالى (فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) وجـه الاستدلال ان الله أوجب الحذر الخ » أقول المدار فى الاستدلال على أن الآية دلت على أن الانذار انما كان طلب الحذر والحـذر انما يكون من الواجب فيكون الاخـذ بمقتضى اخبار الطائفة واجباً ويمكن ان يقرر الاستدلال بان الآية دلت على أن نفور الطائفة للانذار بالاخبار واجب ولولم يجب الاخذ به لخلا الانذار عن الفائدة

(٢) قال الاسنوى « فان قيل يكون باقياً على حقيقته ولكنه مصروف عن

لا نسلم أن الطلب المحمول عليه هو الطلب المتحتم فقد يكون على سبيل الندب قلنا الحذر انما يتحقق عند المقتضى للعقاب وهو من خصائص الوجوب وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة حتى يكون الضمير في قوله تعالى « ليتفقهوا ولينذروا » راجعاً اليها [١] وهو قول

الله الخ » أقول هذا السؤال وجوابه والذى بعده وجوابه مبنية على ما قاله من أن وجه الاستدلال هو أن الآية دلت على وجوب الحذر ووجهه بما تكلفه من جعله الترجي مصروفا الى الله تعالى وان المراد منه الطلب بمعنى الايجاب وقد علمت انه طلب الحذر في ذاته سواء كان طلبه منه تعالى أو من الفقهاء أي المجتهدين لا يكون الا من الواجب فمتى تحقق طلبه منه تعالى أو من المجتهدين كان ذلك من واجب فيكون الاخذ بمقتضى أخبار الطائفة واجباً . الا ترى أن الاسنوي نفسه قال ان الحذر انما يتحقق عند المقتضى للعقاب اه وسيأتى لهذا بقية فانتظر

(١) قال الاسنوى « وأما كون الانذار بقول طائفة من الفرقة فبناه المصنف على أن المتفقهين هم الطائفة النافرة الخ » أقول ان المفسرين حكوا في هذه الآية تفسيرين أحدهما أن المراد من النفر السفر والخروج لطلب العلم فالآية ليست متعلقة بما قبلها من أمر الجهاد بل لما بين سبحانه وجوب الهجرة والجهاد وكل منهما سفر لعبادة فبعد ما فصل الجهاد ذكر السفر الآخر وهو الهجرة لطلب العلم فضمير يتفقهوا وينذروا للطائفة المذكورة وهى النافرة وهو الذى يقتضيه كلام مجاهد فقد أخرج عنه ابن جرير وابن المنذر وغيرهما أنه قال ان ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خرجوا الى البوادى فأصابوا من الناس معروفا ومن الخصب ما ينتفعون به ودعوا من وجدوا من الناس الى الهدى فقال لهم الناس ماتراكم الا قد تركتم أصحابكم وجئتمونا فوجدوا في أنفسهم من ذلك تحرجا واقبلوا من البادية كلهم حتى دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية وما كان المؤمنون الخ أي لولا خرج بعض وقعد بعض

لبعض المفسرين وفيه قول آخر حكاه الزمخشري ورجحه غيره ان المتفقهين هم مقيمون لينذروا النافرين اذا عادوا اليهم ووجه ذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد انزال الوعيد الشديد فى حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا

يبتغون الخبر ليتفقهوا فى الدين وليسمعوا ما أنزل الله ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم فمعنى الآية على هذا وما كان المؤمنون لينفروا لطاب الفقه جميعاً أي ما استقام لهم أن يخرجوا الى طاب الفقه جيمعاً فلولا نفر لطلاب الفقه من كل فرقة أى جماعة كثيرة منهم كأهل بلد أوقبيلة عظيمة طائفة أي جماعة قليلة قالوا وحمل الفرقة والطائفة على ماذكر مأخوذ من «من» البيانية ومن «من» التبعيضية لان البعض فى الغالب أقل من الباقي والا فالجوهرى لم يفرق بينهما . وذكر بعضهم أن الطائفة قد تقع على الواحد وآخرون أنها لاتقع وان أقلها اثنان وقيل ثلاثة . الثاني أن المعنى فلولا نفر للجهاد من كل فرقة أى جماعة كثيرة منهم طائفة أى جماعة قليلة ليتفقه القاعدون وينذروا قومهم المجاهدين اذا رجع أولئك المجاهدون الى أولئك القاعدين . وعلى هذا فضمير يتفقهوا وينذروا للفرقة الباقية وضمير اذا رجعوا للطائفة النافرة للجهاد وهذا هو الذى رواه الكلبي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : انه تعالى لما شدد على المتخلفين قالوا لايتخلف منا أحد عن جيش أو سرية أبداً ففعلوا ذلك وبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم وحده فنزل وما كان المؤمنون الآية . فالمعنى على هذا وما كان المؤمنون لينفروا كافة أى ما استقام لهم أن يخرجوا للغزو جيمعاً فالمراد على التفسير الأول نهيهم عن النفير جيمعاً لطلب العلم لما فى ذلك من الاخلال بمصلحة الجميع والمراد على الثانى نهيهم عن الخروج جيمعاً الى الغزو لما فيه من الاخلال بالتعلم وعلى كل حال فلولا هنا تخصيصية وهى مع الفعل الماضى كما في الآية تفيد التوبيخ على ترك الفعل ومع المضارع تفيد طلبه والامر به لكن اللوم على الترك فيما يمكن تلافيه قد يفيد الأمر به فى المستقبل فالمعنى على كلا التفسيرين فهلا نفر الخ . وعلى كل حال فعموم كل لكل فرقة يقتضي أن ينفر من كل فرقة من كل بلد أو قبيلة جماعة قليلة اما للتفقه أو للجهاد ليتفقه القاعدون وينذر المتفقهون قومهم

بعث جيشاً أسرع المؤمنون عن آخرهم الى النفير وانقطعوا جميعاً عن استماع الوحى والتفقه فى الدين فأمروا أن ينفر من كل فرقة منهم طائفة ويقعد الباقون ليتفقهوا وينذروا النافرين اذا رجعوا اليهم وعلى هـذا فلا حجة لان الباقين كثيرون[١] وأما كونه يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد فلان الانذار هو الخبر

الذين لم يتفقهوا وهم الفرقة الباقية على الاول أو الفرقة النافرة على الثاني. وعلى كل حال فالآية دالة على وجوب العمل بخبر الواحد العدل من أمرين : الاول أن الله تعالى أوجب على المتفقهين انذار غير المتفقهين بالاخبار ولو لم يجب الأخذ به لخلا الانذار عن الفائدة. الثاني أن الله سبحانه أمر القوم غير المتفقه بالحذر عند الانذار لان معنى قوله تعالى لعلهم يحذرون ليحذروا وذلك أيضا يتضمن وجوب العمل بخبر الواحد العدل فتبين أن هذه الدلالة قائمة على أى تفسير شئت من التفسيرين ولا يتوقف الاستدلال بالآية على ما ذكر على صدق الطائفة على الواحد الذي هو مبدأ الاعداد بل يكفى صدقها على ما لم يبلغ حد التواتر وان كان ثلاثة فاكثر وكذا لايتوقف على أن يكون الترجى من المنذرين بل الآية تدل على ذلك وان كان الترجى منه تعالى ويراد منه الطلب مجازا كما لا يخفى

(١) قال الاسنوى « وعلى هذا فلا حجة لان الباقين كثيرون » نقول نعم الباقون كثيرون ولكن لايلزم من ذلك أنهم بلغوا حد التواتر بل هو صادق بما اذا لم يبلغوا ذلك الحد والآية أفادت وجوب العمل بالخبر مطلقاً سواء بلغوا حد التو تر أو لا وهذا كاف لان سياق الآية كما علمت دل على أن المراد بالفرقة فى الآية جماعة كثيرة من أهل كل بلد أو قبيلة وأن المراد بالطائفة جماعة أقل من الفرقة لما ذكرناه ولا يلزم من ذلك أن تكون الفرقة أو الجماعة بلغت حد التواتر واطلاق النص حجة اتفاقا . ومما لاشك فيه أن كلا من الفرقة والطائفة مطلق والعموم في كل فرقة انما هو باعتبار عموم الآحاد التي هى فرق متعددة كل فرقة منها جماعة كثيرة لان لفظ كل انما أضيف الى لفظ فرقة فيكون آحاد العام فرقا وهذا شيء وآحاد كل فرقة شيء آخر

الذي يكون فيه تخويف والفرقة ثلاثة فتعين أن تكون الطائفة النافرة منها واحداً أو اثنين لانها بعضها [1] وحينئذ فيكون الانذار حصل بقول واحد أو اثنين فينتج ذلك كله وجوب الحذر بقول واحد أو اثنين وهو المدعى . وفيما قاله فى الفرقة والطائفة نظر فقد قال الجوهرى والفرقة طائفة من الناس [2] هذا لفظه وقال الشافعى رحمه الله فى صلاة الخوف وهو من أهل هذا الشأن ان الطائفة أقلها ثلاثة ونقله أيضاً عنه القفال فى الاشارة ثم فى صحاح الجوهرى عن ابن عباس رضي الله عنهما فى قوله « وليشهد عذابهما طائفة » أي واحد فصاعدا.
قوله « قيل الخ » أى اعترض القائل بانه لا يجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة أوجه : أحدها أن لعل مدلولها الترجى لا الوجوب [3]

---

(١) قال الاسنوى « والفرقة ثلاثة الخ » أقول قد علمت أن المفسرين صرحوا بأن المراد بالفرقة الجماعة الكثيرة وأن المراد بالطائفة جماعة اقل منها فلا يتعين أن تكون الفرقة ثلاثة ولا ان تكون الطائفة واحداً أو اثنين بل المدار على ان يكون كل من الفرقة اذا كانت القاعدة هى المتفقهة المنذرة للنافرة او الطائفة اذا كانت النافرة هي المتفقهة المنذرة للقاعدة اقل من عدد التواتر

(٢) قال الاسنوى « وفيما قاله فى الفرقة والطائفة نظر والفرقة طائفة من الناس الخ » أقول قد علمت ماقاله المفسرون اخذاً من سياق الآية فلا يضرنا فى الاستدلال ماقاله الجوهرى ولا مانقل عن الشافعى رضى الله عنه لان هذا الذى قالاه شيء وكون المراد من الآية من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة الاقل منها شيء آخر . ولذلك قال فى مسلم الثبوت : والطائفة من كل فرقة لاتبلغ مبلغ التواتر . وقول المصنف والفرقة ثلاثة والطائفة واحد او اثنان يريد به ان كلا منهما أقل من عدد التواتر لاخصوص العدد

(٣) قال الاسنوى « اعترض القائل بانه لايجب العمل بخبر الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة اوجه الأول ان لعل مدلولها الترجى الخ » أقول قد تقدم فى كلامه توجيه كون لعل تفيد الطلب على وجه الايجاب بقوله اما كونه تعالى اوجب الحذر الى آخر ما قدمه وقد علمت ما اورده على ذلك بقوله فان

والجواب انه لما تعذر الحمل على الترجي حملناه على الايجاب لمشاركته للترجي فى الطلب كما تقدم ايضاحه مع ما يرد عليه لـكن تعليل المصنف بقوله لمشاركته فى التوقع لا يستقيم لانهما لو اشتركا فى التوقع لكان المانع من حمل لعل على حقيقتها موجوداً بعينه فى الايجاب[1] الثانى لا نسلم أن المراد بالانذار فى الآية هو الخبر المخوف مطلقاً بل المراد به الفتوى[2] وقول الواحد فيها مقبول اتفاقا كما تقدم وانما قلنا ان المراد الفتوى وذلك لان الانذار هنا متوقف على التفقه اذ الامر بالتفقه انما هو لاجله والمتوقف على التفقة انما هو الفتوى لاالخبر وأجاب المصنف بأنه يلزم من حمل الانذار على الفتوى تخصيص الآية من وجهين : أحدهما

قيل يكون الترجى باقياً على حقيقته ولـكنه مصروف عن الله تعالى الى الفرقة المتفقهة الخ . مدفوع أيضاً بان الاستدلال بالآية على وجوب الحذر لايتوقف على ان لا يكون الترجى من المنذرين بل يكون من الله تعالى لان المنذرين هم الفرقة المتفقهة وهم مجتهدون فلا ينذرون الا بحكم الله تعالى فالحذر واجب أيضاً فقوله مع مايرد عليه قد علمت انه لايرد عليه

(١) قال الاسنوى « قلت تعليل المصنف بقوله لمشاركته فى التوقيم لايستقيم الخ » أقول هو مستقيم لان المشاركة انما هي مطلق التوقع وان كان التوقع فى الايجاب باعتبار الامتثال بالمأمور به كما هـو مقتضي الابتلاء بالتكليف وهـذا لا يقتضي عدم علم الآمر بما امر به وحصوله والتوقع في الترجي توقع حصول الشيء الذى لايكون المتوقع عالما بحصوله . والحاصل انهما يشتركان فى مطلق التوقع وهو القدر المشترك وهذا كاف فى العلاقة

(٢) قال الاسنوى « الثانى لا نسلم أن المراد بالانذار هو الخبر المخوف مطلقا الخ » أقول حاصل الاعتراض ان المراد بالانذار الفتوى العامة لارواية الحديث فهو خارج عن محل النزاع لإن النزاع انما هو فى رواية الحديث بطريق الآحاد . وحاصل الجواب ان التخصيص في كل من الانذار والقوم تحكم بل الظاهر الانذار مطلقا للعامة بالفتوى وللخاصة برواية الاحاديث . والثانى تخصيص القوم من قوله الخ ظاهره انه على الاول لايكون فيه تخصيص بالمقلدين ولكن ظاهر قول

تخصيص الانذار بالفتوي مع أنها عامة فيه وفى الرواية . والثانى تخصيص القوم من قوله تعالى « ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم بالمقلدين لان المجتهد لا يقلد مجتهداً فى فتواه بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية أو على ما هو أعم فانه ينتفى التخصيصان أما تخصيص الانذار فواضح وأما القوم فلان الرواية ينتفع بها المجتهد فى الاحكام وينتفع بهـا المقلد فى الانزجار وحصول الثواب فى نقلها لغيره وغير ذلك . الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لـكان يجب أن يخرج من كل ثلاثة واحد لان لولا للتحضيض[1] تقديره هلا خرج وليس كذلك اجماعاً وأجاب المصنف بأن هـذا النص الذى فى لزوم خروج واحد من كل ثلاثة قد خص

المصنف قلنا يلزم تخصيص الانذار والقوم بغير المجتهدين ان ذلك كما هو لازم على الثاني لازم على الاول وهو كذلك لان الفتوى انما تكون من المجتهد للمقلد وانما الاسنوى اشار انهما متلازمان لاننا متى حملنا الانذار على الفتوى لزم ذلك ولـكنه صنع ذلك ليبين ان التخصيص فى موضعين فى الانذار المأخوذ من قوله تعالى لينذروا وفى القوم أيضاً

(١) قال الاسنوى « الثالث لو كان المراد بالفرقة ثلاثة لكان يجب الخ »أقول قد علمت أن سياق الآية يقتضى ان المراد بالفرقة جماعة كثيرون اعم من ان يكون بلغوا حد التواتر أو لم يبلغوا ذلك وان المراد بالطائفة جمـاعة اقل من الفرقة كذلك . وان كون الفرقة ثلاثة . والمراد من الطائفة واحد فغير مراد لمخالفته لسياق الآية وان قيل به. ولعل المصنف قاله تمثيلا فقط لا لبيان المراد فى الآية فان سياق الآية انما هو فى النهى عن ان يخرجوا جميعاً بل الواجب ان يخرج فريق للجهاد فيه الـكفاية لذلك لان الجهاد فرض كفاية ويبقى الباقى للتفقه في الدين على مقتضى التفسير الثاني او يخرج فريق للتفقه في الدين على قدر الـكفاية أيضاً لان طلب العلم فيما زاد عن فرض العين فرض كفاية أيضاً . ويقعد الباقى للقيام بالمصالح اللازمة التى لولاها ما امكن الجهاد ولا طلب العلم . وبهذا تعلم انه لا ورود لهذا الاشكال على الاستدلال بالآية وانما ان كان له ورود فعلى عبارة المصنف فقط

بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص فيه تخصيصه في قبول رواية الواحد . قوله «الثاني» أي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر أصلهما في المحصول : أحدهما ولم يذكر المصنف سواه أنه لو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق[1] وذلك لان خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغيره لان الحكم المعلل بالذات لا يكون معللا بالغير اذ لو كان معللا بالغير لاقتضى حصوله به مع كونه حاصلا قبل ذلك أيضاً لكونه معللا بالذات وذلك تحصيل للحاصل

(١) قال الاسنوى «أي الدليل الثاني على وجوب العمل بخبر الواحد وتقريره من وجهين ذكر اصلهما في المحصول احدهما الخ» أقول حاصل هذين الوجهين ان معنا في الآية شرطا وهو ان جاءكم ووصفا مقيداً وهو فاسق بنبأ وقوله تعالى فتبينوا جزاء الشرط وهو حكم مرتب على شرط هو المجيء المقيد بكون الجائي فاسقا بنبأ . ومفهوم المخالفة لمجموع ماذكر ان لم يجيء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهذا المفهوم صادق بأن لم يجيء احد اصلا وهذا مفهوم الشرط وحده وصادق بان يجيء فاسق بلا نبأ . وهذا مفهوم الوصف بلا قيده وصادق بأن يجيء عدل بنبأ وعلى كل حال فحكم هذا المفهوم فلا تتبينوا وهذا المفهوم لا فائدة فيه لا في الاولين ولا في الأخير لان عدم التبين هو الاصل فتعين ان يكون المفهوم فان جاءكم عدل بنبأ فاقبلو وهذا هو مفهوم الوصف مقيداً فالوجه الاول مبني على مفهوم هذا الوصف مع قيده وحاصله أن تعليق الحكم وهو التبين بالمشتق وهو فاسق يقتضي ان يكون مبدأ الاشتقاق وهو الفسق هو العلة فلو لم يقبل خبر الواحد لما كان عدم قبوله معللا بالفسق بل بكون معللا بذاته وهو كونه خبر واحد فيمتنع تعليل عدم قبوله بغير كونه خبر واحد لانه يلزم على تعليل عدم القبول بغير الذات اجتماع علتين كل واحدة منهما مستقلة بالتأثير احداهما ذاته وما بالذات سابق على ما بالغير فيقتضي حصول ذلك الاثر بغير الذات مع كونه حاصلا قبل ذلك بالذات وهو محال لما يلزم عليه من تحصيل الحاصل والتالي وهو امتناع تعليله بالوصف باطل لما قلنا من ان ترتيب الحكم على وصف مشتق يقتضي علية

وهو محال والثانى وهو امتناع تعليله بالفسق باطل لقوله تعالى « ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يغلب على الظن أنه علة له والظن كاف هنا لان المقصود هو العمل فثبت أن خبر الواحد ليس مردوداً. واذا ثبت ذلك ثبت أنه مقبول واجب العمل به لان القائل قائلان . التقرير الثاني أن الامر بالتبين مشروط بمجيء الفاسق ومفهوم الشرط حجة فيجب العمل به اذا لم يكن فاسقاً لان الظن يعمل به هنا والقول بالواسطة منتف كما تقدم . قوله « الثالث » أى الدليل الثالث على وجوب العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجامع تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة وفرق الخصم بأن الفتوي والشهادة تقتضيان شرعاً خاصاً ببعض الناس والرواية تقتضي شرعاً

مبدأ الاشتقاق الى آخر ماقاله الاسنوي. وهذا التقرير يرجع الى الاستدلال بمفهوم الوصف المقيد بكونه جائياً بنبأ . فان الفاسق صفة ومفهومه انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فاقبلوه ولا تتبينوا ولا يرد عليه ان مفهوم المخالفة انه ان جاء غير فاسق بنبأ وهو العادل فلا تتبينوا وهو أعم من قبول خبر العدل وعدم اخبار واحد لما قلنا ان ثبوت مفهوم المخالفة عند القائل به لئلا تنتفي الفائدة ولو جعلنا المفهوم هو عدم التبين لم يكن فيه فائدة فانه معلوم من قبل فتعين ان يكون المفهوم هو قبول خبر العدل. والتقرير الثاني مبنى على ترتيب الجزاء على الشرط فقوله فهو ضمير يرجع الى مفهوم الشرط كما قاله الاسنوى واعترض عليه أيضاً بان مفهوم الشرط هو انه اذا لم يجيء فاسق بنبأ فلا تتبينوا وهو أعم كما ذكرنا والجواب هو الجواب السابق ولكن حيث كان الشرط هو المجيء المقيد بكون الجائى فاسقا بنبأ فالمفهوم مفهوم صفة لا مفهوم شرط ولذلك كان الحق كما قال صاحب الفواتح أن الاستدلال ليس بمفهوم الشرط بل بمفهوم الصفة فان الفاسق صفة ومفهومه ان جاء غير فاسق وهو العادل فاقبلوه فافهم اه ولذلك اقتصر المصنف على الاول لبنائه على مفهوم الصفة . وعلى كل حال فهذا الاستدلال بوجهيه مبنى كما ترى على القول بان مفهوم المخالفة حجة وعلى ذلك فلا يستطيع الحنفي الذي ينكره ان يستدل به .

عاماً للكل ولا يلزم من تجويزنا للواحد أن يعمل بالظن الذى قد يخطىء ويصيب أن نجوز ذلك للناس كافة ، ورده المصنف بشرعية أصل الفتوى فان اتباع الظن فيها لا يختص بمسألة ولا بشخص. وقد يقال الرواية أكثر عموماً لانها تقتضي الحكم على المجتهدين والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين[1] وقد استدل فى المحصول أيضاً على التمسك بخبر الواحد بأنه عليه الصلاة والسلام كان يبعث الرسل بتبليغ الاحكام[2] وباجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه . قوله

(١) قال الاسنوي « وقد يقال الرواية أكثر عموما لانها تقتضى الحكم على المجتهدين والمقلدين الخ » أقول أى لان المفتى يجب على العامى العمل بقوله بدليل الاجماع المأخوذ من قول المصنف واتفقوا الخ وهو مأخوذ من قول الامام فى المحصول ثم ان الخصوم اتفقوا بأسرهم الخ وان كان المصنف أبدل الجواز فى كلام صاحب المحصول بالوجوب لما ذكرنا وما نحن فيه انما هو وجوب العمل على المجتهد فقط كما ادعاه الآمدى أو المجتهد فى الفتيا والعامى فى غير الفتيا كما يؤخذ من شرح الجلال علي جمع الجوامع والجواب هو ان الاصل وهو الفتوى والشهادة وجوب العمل فيهما بخبر الآحاد ثابت بالاجماع والفرع وهو وجوب العمل بخبر الآحاد ثابت بالقياس على الفتوى والشهادة المجمع على العمل فيهما بخبر الآحاد ولا يلزم الا وجود علة حكم الاصل فى الفرع وكون الرواية اكثر عموما لا يضر فى صحة القياس.ولا شك ان الجامع الذي ذكره المصنف كما هو موجود فى الفتوى والشهادة هو موجود فى الرواية بلا فرق بين أن تقتضى وجوب الحكم على المجتهدين ان كان أخذ الحكم منها محتاجا الى الاجتهاد أو على العامى أيضاً ان كان أخذ الحكم منها لا يحتاج الى ذلك بان كانت الرواية نصا صريحا فى الحكم ، كما ان كون الفتوى خاصة بوجوب العمل على المقلدين وكون الشهادة خاصة بوجوب العمل على القاضي والمقلدين لا يضر لان وجوب العمل فى ذاته بخبر الواحد ليس خاصا بالمقلدين ولا بالقاضى فكان هذا الفرق غير راجع للعلة ولا للحكم فكان القياس صحيحاً

(٢) قال الاسنوى « وقد استدل فى المحصول على التمسك بخبر الواحد الخ »

﴿ تابع الحاشية ﴾

أقول هذا هو العمدة فى الاستدلال ولذلك اقتصر عليه الجلال المحلى كما تقدم ومثله فى ذلك اجماع الصحابة على العمل به عند اطلاعهم عليه بدليل ماتواتر من الاحتجاج والعمل به فى الوقائع التي لاتحصى من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باتفاقهم كالقول الصريح الموجب للعلم فهو كالتجربيات وقولهم ما تواتر عنهم تنبيه على دفع الاعتراض بان الاجماع آحادى فاثبات المطلوب به دور وقولهم من الاحتجاج والعمل به يريدون به ان المتواتر هو عمل الصحابة بخبر الواحد لا انه اتفق فتواهم بمضمون الخبر فلا يرد ماقيل ان العمل بدليل آخر غير خبر الواحد.غاية مافى الباب انه وافق مضمون الخبر. وقولهم في الوقائع التى لاتحصي بيان لان التواتر على ماذكر يفيد العلم بان عملهم به انما هو لكونه خبر عدل في حكم عملى فلا يرد ماقيل انه يجوز ان يكون العمل ببعض الاخبار لا لكونه خبر عدل فيما ذكر بل الاحتفاف بالقرائن فلا تثبت الكلية . وقولهم من غير نكير وذلك يوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح لدفع ماقيل ان الاجماع سكوتى لايفيد العلم. وقد فصل فى مسلم الثبوت وشرحه بعض الوقائع التي عمل فيها بخبر الواحد العدل ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس وغير ذلك مما لا يعدالا بالتطويل.واما انكار ابي بكر على المغيرة بن شعبة حين حدثه انه صلى الله عليه وسلم اعطى الجدة السدس وقال له من سمع ذلك معك ؟ فشهد محمد بن مسلمة كما رواه الحاكم وانكار عمر خبر ابي موسى الاشعرى حين حدثه في قصة أنه صلى الله عليه وسلم قال «اذا استأذن أحدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع »وقال له «لتأتيني على هذا بالبينة»فقالوا لايقوم الا اصغر القوم فقام ابو سعيد معه فشهد له فقال عمر لابى موسى «اني لم اتهمك ولكن الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » كما رواه الشيخان وانكار علي كرم الله وجهه خبر ابن سنان في المفوضة وهي التى نكحت من غير مهر على ان لامهر لها كما رواه أبو داود عن ابن مسعود قال في رجل تزوج امرأة فمات عنها ولم يفرض لها فقال «لها الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث »فقال معقل بن سنان : سمعت رسول الله صلى الله عليه

«قيل لو جاز» أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بأمرين أحدهما أنه لو جاز قبوله فى الرواية لجاز اتباع مدعي النبوة بدون المعجزة[1] بل بمجرد الظن ولجاز الاعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياسا على الرواية وليس كذلك اتفاقاً. وأجاب المصنف بطلب الجامع فان عجزوا عنه فلا كلام وان أبدوا جامعاً كدفع الضرر المظنون أو غيره فرقنا بأن الخطأ فى النبوات وفى الاعتقاد

وسلم قضى في بروع بنت واشق بمثله» وله روايات أخرى قال البيهقي « كلها أسانيد صحاح» كذا في فتح القدير. ومعنى انكار على كرم الله وجهه لذلك الحديث انه على خلاف مذهبه لانه قد روى أن مذهبه انه لا صداق لها ولا عدة ولها الميراث لكن هذا لا يلزم منه الانكار لجواز عدم اطلاعه على الحديث وانكار عائشة رضى الله عنها خبر عبد الله بن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه وقد خرجه في فواتح الرحموت فكل الذى وقع من هؤلاء الصحابة رضى الله عنهم لا يفيد الانكار للعمل بخبر الواحد العدل وانما هو توقف عند الريبة في صدق الراوى أو حفظه لا لان الخبر من الآحاد بدليل انه بشهادة من شهد مع الراوى لم يخرج الخبر عن كونه خبر آحاد ومع ذلك قبلوه وعملوا به فلا يقدح فى اجماعهم المتواتر على العمل به

(١) قال الاسنوي « أى استدل من منع العمل بخبر الواحد عقلا بامرين أحدهما لو جاز قبوله فى الرواية الخ » أقول حاصل الدليل الاول الزام القائلين بوجوب العمل بخبر الواحد وبانه حجة بانه لو كان حجة في العمليات لكان حجة أيضاً في الاعتقاديات قياساً لها على العمليات. وحاصل الجواب اننا نمنع ان العلة التى اقتضت وجوب العمل بخبر الواحد فى العمليات موجودة فى الاعتقاديات لان المطلوب فى العمليات هو العمل ويكفى فى ذلك الظن والمقصود فى الاعتقاديات الاعتقاد المطابق للواقع من موجب فلا يكفي فى ذلك الظن فان قالوا ان العلة في وجوب العمل هى دفع الضرر مطلقا مظنونا أو مقطوعا به وهذا القدر المشترك موجود في العمليات والاعتقاديات قلنا لا نسلم ذلك لان الضرر الذى ينشأ عن الخطأ في النبوات والاعتقاد هو الكفر بخلاف العمليات التى هي

كفر فلذلك شرطنا العلم بخلاف الفروع وأيضاً فلان القطع في كل مسألة فرعية متعذر بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد . الثاني أن الاستقراء دل على أن الشرع يتبع مصالح العباد تفضلا واحسانا والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لانه يخطيء ويصيب فلا يعول عليه والجواب أن ما قالوه بعينه جار في الفتوى والامور الدنيوية مع أن قول الواحد فيهما مقبول اتفاقا كما تقدم

الفروع فان المجتهد اذا اخطأ فيها لا اثم عليه بل هو مأجور مرة فضلا عن ان القطع في كل مسئلة فرعية متعذر فكان من الضرورى ان يعمل فيها بالظن حتى لا تتعطل احكام الوقائع المتجددة على الدوام بخلاف اتباع الانبياء والاعتقاد لان ادلتها نصبت في الارض والسموات والانفس والآفاق قال تعالى « وفي الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون » وقال تعالى « ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب » الى غير ذلك من الآيات الخاصة على الاستدلال بالادلة البرهانية التي مقدماتها ضرورية أو ترجع الى ذلك مما يعرفه الخاص والعام. وحاصل الثانى أن الله تعالى ناط احكامه بمصالح العباد تفضلا منه واحسانا فكان لابد من معرفة تلك المصالح بالقاطع ولا يكفى في ذلك الظن لان الظن لايغنى من العلم شيئا قال تعالى « ولا تقف ماليس لك به علم » وقال تعالى « ان يتبعون الا الظن » وحيث وجب الوقوف على تلك المصالح والظن الحاصل من خبر الواحد لايجعل ماليس بمصلحة مصلحة لانه يخطيء ويصيب فلا يعول عليه . وحاصل الجواب النقض بالفتوى والامور الدنيوية فان الدليل جار فيهما مع ان قول الواحد مقبول فيهما اتفاقا كما تقدم واما الفرق بان حكم فتوى المفتي خاص بمقلده وكذا الشهادة خاصة بما وقعت فيه وحكم رواية خبر الواحد عام في الاشخاص والازمان فقد علمت انه لا يضر لانه ليس راجعا الى العلة ولا الى الحكم كما تقدم . وأظنك بعد هذا الذي سمعته من ادلة الطرفين لا تشك في ان الخلاف انما هو في وجوب العمل بخبر الواحد العدل فالجمهور على انه يجب سمعا أو عقلا ، والروافض على انه يمتنع عقلا وان

قال « الطرف الثاني في شرائط العمل به وهو اما في المخبر أو المخبر عنه أو الخبر . أما الاول فصفات تغلب الظن وهي خمس : الاول التكليف فان غير المكلف لا يمنعه . خشية قيل يصح الاقتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره قلنا لعدم توقف صحة صلاة المأموم على طهره فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل قياساً على الشهادة والاجماع على احضار الصبيان مجالس الحديث . الثاني كونه من أهل القبلة وتقبل رواية الكافر الموافق كالمجسمة ان اعتقدوا حرمة الكذب فانه يمنعه عنه وقاسه القاضيان بالفاسق والمخالف ورد بالفرق » أقول العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر بكسر الباء وهو الراوي وبعضها في المخبر عنه وهو مدلول الخبر وبعضها في الخبر نفسه وهو اللفظ . أما الاول وهي شرائط المخبر فضابطها الاجمالي عبارة عن صفات تغلب على الظن أن المخبر صادق وعند التفصيل ترجع الى خمس صفات كما ذكرها المصنف الا أن الخامس منها انما هو شرط على قول مرجوح : الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور[1] فان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله تعالى عن تعاطي الكذب لعلمه بأنه غير معاقب وهو في الحقيقة أكثر جراءة

الواجب هو تأويل الجواز في كلام صاحب المحصول بحمله على الاذن في الفعل الصادق بالمنع من الترك ولهذا عدل صاحب الحاصل عن عبارة الامام في المحصول الى التعبير بالوجوب وتبعه المصنف وصاحب جمع الجوامع كما قدمناه

(١) قال الاسنوى « الوصف الاول التكليف فلا تقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز بالاجماع وكذا المميز عند الجمهور الخ » أقول ومثله في جمع الجوامع غير انه لم يذكر الصبي غير المميز واعتذر عنه شارحه بانه لم يصرح بالتمييز للعلم به فان غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعا كالمجنون وقال في المجنون سواء أطبق جنونه أم تقطع وأثر في زمن افاقته اه وذلك بان أثر ضعفا في حفظه وقت افاقته وان لم يكن مجنونا وقتها لكن لما كان الخلل في زمن الافاقة ناشئا من الجنون كان حكم الجنون منسحبا عليه فاذا تقطع جنونه لم يؤثر في زمن افاقته شيئا قبلت روايته كما صرح بذلك الزركشي والتمييز كما

هو شرط في اداء رواية الحديث شرط في تحمله وقد اختلفوا في تعيين أقل السن التي يحصل فيها التمييز للتحمل والاصح عدم التقدير بسن فان العقل يقوى قليلا من الرحمة الالهية لا يقدر الانسان على تقدير قدر منه ويختلف هذا القدر باختلاف الصبيان بل يقدر ذلك بفهم الخطاب ورد الجواب فاذا كان الصبي بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب يكون صالحاً لتحمل الحديث لكن في الغالب لا يكون على هذه الحيثية قبل بلوغ السبعة ولذلك امر الاولياء بامرهم بالصلاة حين بلوغهم هذا السن. واما تعقل محمود بن الربيع وسنه خمس او اربع وحفظ الشافعي موطأ مالك وهو ابن خمس وحفظ الامام سهل بن عبد الله التستري بعض الاوراد وهو ابن سنتين فمن جملة الكرامات الخارقة للعادة فلا ينبني عليها الامر في الغالب. نعم لو وجد صبي على هذه الصفات صح تحمله البتة ولهذا كان الصحيح انه لا يشترط سن معين لكنه قلما يوجد فافهم كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح واما سن الاداء فالشرط فيه اتفاقاً كمال التمييز كما ان الشرط في التحمل اصل التمييز اتفاقاً . وكما اختلفوا في تقدير سن اصل التمييز للتحمل اختلفوا ايضاً في تقدير كمال التمييز الاداء والصحيح الذي عليه الجمهور ان معيار كمال التمييز هو البلوغ سالماً عن العته والجنون لان كمال العقل يختلف ايضاً باختلاف الرجال فلا يمكن تعيين قدر منه وانما شرط نفس التمييز للتحمل وكماله للاداء قياساً على الشهادة لكونهما اخبارين ملزمين ولقبول الصحابة رواية عبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير والنعمان بن بشير وانس بن مالك مع ان عبد الله بن عباس اقصى ماقيل في سنه حين مات رسول الله صلى الله عليه وسلم انها خمس عشرة سنة وقد روى البخاري انه ناهز الاحتلام في ايام حجة الوداع فحينئذ لا يتحقق بلوغه عند التحمل اصلا وكذلك عبد الله بن الزبير اول مولود ولد في الاسلام بعد الهجرة بسنة او سنتين في المشهور وقيل في الاولى فجميع مسموعاته كانت قبل البلوغ فان مدة اقامته عليه الصلاة والسلام بالمدينة عشر سنين وكذلك النعمان بن بشير أول مولود في الاسلام من الانصار بعد الهجرة

اعتماداً على اخباره بأنه متطهر[1] لكنه يصح فدل على قبول خبره. وأجاب المصنف بأن صحة الاقتداء ليست مستندة الى قبول اخباره بطهره بل لكونها غير متوقفة

وكان سنه وقت وفاته صلى الله عليه وسلم ثمان سنين وقيل ست سنين. واما انس ابن مالك فكان ابن عشر سنين حين قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وابن عشرين حين توفى عليه الصلاة والسلام فكان اكثر مسموعاته قبل البلوغ وقد قبلوها كلها. واما ماروى ابن عبد البر ان انس بن مالك شهد بدراً فما كان شهودا للقتال بل لخدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم. واما اشتراط البلوغ فى الاداء فلما قاله الكمال في تحريره لابطال قول من قال بقبول رواية المراهق وادائها مع التحرى فان وقع على الصدق قبل والا فلا من ان المعتمد فى هذا الباب هو عمل الصحابة ولم يرجعوا اليه اى الى المراهق فهو غير مقبول فعدم رجوع الصحابة الى رواية المراهق دليل على عدم قبول ادائها الا من البالغ. نعم يرد على هذا ان يقال لعل عدم الرجوع اليه لعدم الحاجة الى ذلك فلا يصلح عدم الرجوع حجة فلذلك كان الوجه الصحيح فى ابطال هذا القول ماقاله الاسنوى من ان غير المكلف لا يمنعه خشية من الله الخ وحاصله انه لم يقبل لتهمة عدم التكليف فلا يحرم الكذب عليه فيجوز ان يكذب فلهذه التهمة لا يقبل كما فى الفاسق بل اولى

(١) قال الاسنوى «استدل الخصم بانه لو لم يقبل خبره لم يصح الاقتداء به الخ» اقول محصل هذا الدليل وجوابه ان المستدل قاس قبول خبر الصبى المراهق على صحة الاقتداء به فى الصلاة اعتماداً على اخباره بانه متطهر فكما قبل خبره فى ذلك وصح الاقتداء به يقبل اداء روايته ويؤخذ بها. ومحصل الجواب الفرق بما فرق به المصنف على الوجه الذى شرحه الاسنوى . واقول هذا الاستدلال انما يلزم الشافعية القائلين بصحة اقتداء البالغ بالمراهق وكذا الجواب انما يفيد بناء على مذهبهم ايضاً واما عند الحنفية القائلين بعدم جواز اقتداء البالغ بالصبى ولو كان مراهقاً فالاستدلال لايلزمهم شيئاً والجواب لا يفيدهم شيئاً ولذلك استدل الخصم بدليل يلزم من خالفوه جميعاً على اختلاف مذاهبهم فقال ان اهل قباء

على طهارة الامام لان المأموم متى لم يظن حدث الامام صحت صلاته وان تبين حدث الامام وأما الرواية فشرط صحتها السماع . قوله « فان تحمل » يعني أن الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدي بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين : أحدهما القياس على الشهادة الثانى اجماع السلف على احضار الصبيان مجالس الحديث. ولك أن تجيب عن الاول بان الرواية تقتضي شرعا عاما فاحتيط فيها [1] بخلاف الشهادة

قبلوا خبر أنس بن مالك وابن عمر وهما اذ ذاك غير بالغين فان أنس بن مالك كان يوم القدوم الشريف ابن عشر كما علم مما تقدم وكان تحول القبلة بعده بستة عشر شهراً او سبعة عشر شهراً كما فى صحيح البخاري فلم يكن بالغاً وقت ذاك واما ابن عمر ففى الاستيعاب قال الواقدى كان يوم بدر ممن لم يحتلم واستصغره رسول الله صلى الله عليه وسلم ورده فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة وقد علمت ان اقصي سن قدر لابن عباس وقت وفاته صلى الله عليه وسلم كانت خمس عشرة سنة فلم يكن بالغاً ايضاً عند تحول القبلة قطعاً كانس بن مالك. والجواب عن ذالك ان أنساً وابن عمر راويان للقصة وليس واحد منهما هو المخبر لاهل قباء بتحويل القبلة بل المخبر غيرهما فان أنساً فى روايته يقول فمر رجل من بنى سلمة وهم ركوع في صلاة الفجر وابن عمر فى روايته يقول فبينما الناس بقباء بصلاة الصبح اذ جاءهم آت الخ فقيل ان الآتى الذى اخبر اهل قباء هو عباد بن بشر وفى التيسير قال الحافظ العسقلانى انه ارجح رواه ابن خيثمة. وفى التحرير انه عباد بن نهيك عند المحدثين وهو شيخ كبير وعباد بن بشر قتل شهيداً يوم اليمامة وهو ابن خمس واربعين سنة ونهيك ككريم اه وقال صاحب فواتح الرحموت والذى يظهر لهذا العبد انه المخبر لاهل مسجد بنى حارثة لا لاهل مسجد قباء ثم لو سلم ان المخبر لاهل قباء هو أنس او ابن عمر فغاية مالزم قبول اهل قباء وهو ليس حجة على غيرهم فان تشبث الخصم بتقرير النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فممنوع بل قالهم آمنوا بالغيب فلم يعد هذا الخبر خبراً ثانيهم . اه

(١) قال الاسنوى « يعنى ان الصبي اذا تحمل ثم بلغ وأدى بعد البلوغ ما تحمله قبله فانه يقبل لامرين احدهما القياس على الشهادة والثانى اجماع السلف ولك ان

ومن الثاني بأن الاحضار قد يكون للتبرك أو سهولة الحفظ أو لاعتياد ملازمة الخير . قوله « الثاني » أي الشرط الثانى من شرائط المخبر ان يكون من أهل قبلتنا فلا تقبل رواية الـكافر المخالف فى القبلة وهو المخالف فى الملة الاسلامية

تجيب الخ » أقول قد علمت أن الشرط في التحمل هو نفس التمييز اتفاقاً وعلمت ان الصحيح فيه انه غير مقدر بسن معينة بل التقدير بفهم الخطاب ورد الجواب كما علمت أن الشرط فى اداء الرواية هو كمال التمييز اتفاقا وقد يختلف باختـلاف الرجال كما ان نفس التمييز يختلف باختلاف الصبيان فلذلك اختلفوا أيضاً فيما به يكون كمال التمييز كما اختلفوا فيما يكون به نفس التمييز والاصح الذى عليـه الجمهور ان مقدار كمال التمييز هو البلوغ وان المراهق لايقبل اداؤه الرواية قياساً على الشهادة وان المعتمد فى الاستدلال كما قال الكمال في تحريره ان الصحابة جميعاً لم يرجعوا الى المراهق فكان عـدم رجوعهم دليلا على عدم قبول أداء روايته أو هو التهمة كما قاله الاسنوى وقلنا انه اولي. وأما الاستدلال بالاجماع على اسماع الصبيان فغير مستلزم للمطلوب لاحتمال أن يكون للتبرك والاعتياد بالرواية وهما من أعظم الفوائدوقد علمت أيضاً أن الخلاف انما هوفى أداء رواية المراهق فقيل ان خبره مقبول في أداء الرواية مع التحرى وقيل لايقبل فى أداء الرواية الا البالغ فـكان الاستدلال من الجمهور بالقياس انما هو فى موضع الخلاف فقط فقال الجمهور لايقبل رواية غير البالغ المميز قياساً على عدم قبول شهادته بجامع أن خبر كل ملزم فوجب الاحتياط فيه وللتباعد عن تهمة الكذب وتهمة الكذب في غير المـكلف المميز أشد منها في الفاسق لما قدمـه الاسنوى نفسه. وقال في آخره انه أكثر جرأة من الفاسق وكون الرواية تقتضى شرعا عاما فتكون اكثر الزاماً فيلزم ان يكون الاحتياط فيها اكثر لان المانع انما هو الجرأة على الكذب وغير المـكلف أجرأ عليـه من الفاسق الا ترى ان الحنفية اجازوا للقاضى قبول شهادة الفاسق وان كان آثماً بخلاف رواية الفاسق فانهـا لاتقبل أصلا اتفاقاً فكانت الرواية بمقتضى انها تفيد شرعا عاما اولى بالاحتياط

كاليهودي والنصراني اجماعا[1]. فان كان الكافر يصلي لقبلتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف[2] قال في المحصول « الحق أنه ان اعتقد حرمة الكذب قبلنا

من الشهادة فكان اعتراض الاسنوي على القياس على الشهادة بالفرق المذكور غير وجيه . واما اعتراضه على الدليل الثاني وهو الاجماع المذكور فهو وجيه ولذلك عدلوا عنه لما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فلا تقبل رواية الكافر وهو المخالف فى الملة الاسلامية الخ » أقول شرط الاسلام انما هو فى حين الاداء لا في حين التحمل وعدم الاشتراط في التحمل لقول جبير في رواية انه صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة المغرب بسورة الطور مع انه تحمل ذلك حين جاء أسيراً يوم بدر قبل ان يسلم فكان اجماعاً على انه لو تحمل كافراً وأدى مسلماً عدلا وقت أداء روايته تقبل ولاننا اتفقنا على انه يكفي للتحمل التمييز ، وهو يعتمد العقل ، وهو فى الكافر المكلف بالايمان واف وافر غير موف بخلاف الاداء فان الشرط فيه العدالة كما تقدم والكافر ليس بعدل فلا يقبل اداؤه قال الجلال على جمع الجوامع ولو علم تدينه والتحرز عن الكذب لانه لاوثوق له في الجملة على شرف منصب الرواية عن الكافر اه والمراد بالكافر من لا ينتمي الى الاسلام كما هو صريح قول المصنف الثاني كونه من أهل القبلة فاذاً من لم يكن من أهل القبلة هو الذى لايقبل اداؤه الرواية

(٢) قال الاسنوى « فان كان الكافر يصلى لقبلتنا كالمجسم وغيره ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » أقول قال المحلي في شرحه على جمع الجوامع اما من يجوز الكذب فلا يقبل كفر ببدعته أولا و كذا من يحرمه وكفر ببدعته كالمجسم لمظم بدعته والامام الرازى وأتباعه علي قبوله لأمن الكذب اه قال البنانى عليه « واعلم ان المجسم فريقان فريق يعتقد ان الله جسم كسائر الاجسام وهذا لاخلاف في كفره وفريق يعتقد انه تعالى جسم لكنه لا كالاجسام بل جسم يليق به وهذا مختلف في كفره والمجسم في كلام الشارح من الفريق الثاني » اه واعترض عليه شيخنا في تقريره عليه بقوله « قيل لا وجه لكفره لان مرجع قوله الى انه ليس

روايته والا فلا» وتبعه عليه المصنف واستدل عليه بان اعتقاد حرمة الكذب يمنع من الاقدام عليه فيغلب على الظن صدقه لان المقتضى قد وجد والاصل عدم

بجسم اصلا أي جسم لا كالاجسام فهو مجرد تسمية » اهـ وقال في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح «والبدعة التي يلزمها الكفر كالتجسيم كالكفر عند من يكفر بها كالقاضيين ابى بكر الباقلاني وعبد الجبار من المعتزلة وعند غير المكفر فرقا بين لزوم الكفر والالتزام فان الملتزم كافر دون من لزمه وهو لا يرى ذلك ولا يعتقده كالبدع الجلية التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم تكن عذراً شرعا لا دنيا ولا آخرة كفسق الخوارج المبيحة دماء المسلمين واموالهم وسبي ذراريهم. وفي البدعة الجلية القبول عند الاكثر غير محققي الحنفية وهو المختار عند من تلاهم خلافا للآمدى ومن تبعه والامام مالك ومعظم الحنفية وهو المختار عند هذا العبد » اهـ ملخصا منهما وقال العطار في حواشيه على جمع الجوامع « مهمتان الاولى قولهم لازم المذهب ليس بمذهب مقيد بما اذا لم يكن لازما بينا الثانية التكفير بالعقائد لا سيما مسئلة الكلام امر مستفيض فيه النزاع بين الائمة من قديم الزمان» اهـ المقصود منه ومن هذا تعلم ان الخلاف في المبتدع المجسم الذي يلزم من بدعته كفر وهو القائل بانه جسم كالاجسام أما من قال انه جسم لكن لا كالاجسام فنفى لوازم الاجسام حتى لم يبق منها شيء الا مجرد التسمية فهذا كما قال شيخنا لا وجه للخلاف فيه لانه لم يبق الا مجرد تسميته للجسم ولذلك قال الاسنوى « ان قلنا بتكفيره ففيه خلاف الخ » ففصل الامام الرازي واتباعه بين من يحرم الكذب فقبلوا روايته وبين من لم يحرم فردوها . واما القاضيان فردا روايته مطلقا ولكن ظاهر قول الاسنوي والجواب أن هذا لا يعلم فسقه الخ ان كلا من الخصمين القائل بالتفصيل والقائل بالرد مطلقا متفقان على كفره غير ان الاول قال تقبل روايته اذا حرم الكذب لتجنبه الكذب لتدينه وخشيته. وظاهر قول مسلم الثبوت والبدعة المتضمنة كفراً كالتجسيم كالكفر عند المكفر كالقاضيين وعند غير المكفر كالبدع الجلية الى آخر ماقدمته ان من قال بقبول روايته لا يقول بتكفيره لانه ينكر ان لازم المذهب مذهب للفرق بين الالزام والالتزام

المعارض. وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لاتقبل روايته مطلقاً قياساً على المسلم الفاسق والكافر المخالف بجامع الفسق والكفر ونقله الآمدى عن

كما ان صريح ما قاله فى مسلم الثبوت ان قبول الرواية هو قول الاكثر ومقتضى ما نقله الآمدي أن عدم القبول هو قول الاكثر. وتحقيق ذلك المقام ان المبتدعة الذين هم من أهل قبلتنا يصلون بصلاتنا ويأكلون ذبيحتنا قسمان قسم بدعته جلية وهى البدعة التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بحيث لم تكن عذراً شرعا لا دنيا ولا أخرى ، ومنهم المجسمة القائلون بانه تعالى جسم كالاجسام ويعتقدون ذلك بدون اذ يصرح بالتزام مايلزم هذه العقيدة ولكن هذه من لوازمها الكفر فمن قال ان لازم المذهب مذهب أو ادعي ان اللزوم بين قال بتكفير المبتدع وهذا الفريق اختلفوا فيمن يحرم الكذب من هؤلاء ففريق قبل روايته لما قالوه من تجنبه الكذب لتدينه وهم الامام واتباعه. وفريق قال لايقبل مطلقاً لكفره قياسا على المسلم الفاسق والكافر الذى لا يصلى الى قبلتنا. وفريق آخر لايقول بكفره وهؤلاء قبلوا روايته متى كان يحرم الكذب وهؤلاء والذين قبلوا روايته مع قولهم بكفره سواء فى قبول الرواية اذا حرم الكذب وبذلك كان هذا القول بهذا الاعتبار قول الاكثر. وأما الآمدي ومن تبعه والامام مالك ومن تبعه ومعظم الحنفية فعلى عدم قبول رواية صاحب البدعة الجلية مطلقا سواء قيل بتكفيره كما يقول القاضيان أو لا كما يقول جمهور أهل السنة بناء على ما هو الصحيح من أن لازم المذهب ليس بمذهب فالمبتدع الذى يلزم بدعته الكفر وهو يصلى الى قبلتنا ليس بكافر وبهذا الاعتبار كان القول بعدم قبول الرواية قول الاكثر كما نقله الآمدى وبهذا يحصل التوفيق بين كلام الاسنوى والجلال وكلام مسلم الثبوت وشرحه الفواتح

بقى الكلام على ماهو الحق من هذه الاقوال فنقول قبل ان نبين ماهو الحق ننقل ماقالوه . قال الامام فخر الاسلام « واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهادتهم الا الخطابية لان صاحب الهوي انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصلح شبهة الا من تدين تصديق المدعي اذا كان ينتحل بنحلته

الاكثرين وجزم به ابن الحاجب .والجواب ان الفرق بين هذا وبين الفاسق أن هذا لايعلم فسق نفسه ويجتنب الكذب لتدينه وخشيته بخلاف الفاسق والفرق

فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذلك من قال الالهام حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضاً. واما فى السنن فقيل ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه . على هذا أئمة الفقه والحديث كلهم لان المحاجة والدعوى الى الهوى سبب داع على التقول فلا يؤمن على حديثه وليس كذلك الشهادة فى حقوق الناس لان ذلك لايدعو الى التزوير فى ذلك الباب فلم ترد شهادته. فاذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق فى باب السنن والاحاديث» انتهت كلماته الشريفة. وحاصل كلامه ان اصحاب البدع لاتقبل روايتهم وان اصحاب الهوى كلهم منتحلون البدعة داعون اليها فلا تقبل روايتهم فى امر دينى اصلا كما روى عن محمد بن سيرين «السنن دينكم فانظروا ممن تأخذون دينكم» وصاحب الكشف حمل كلامه على ان صاحب البدعة ان كان داعياً للناس الى بدعته لايقبل والا يقبل. والذي حمل صاحب الكشف على حمل كلام هذا الامام على هذا الحمل انه وجد فى الصحاح روايات عن اصحاب البدعة فان محمد بن اسمعيل البخاري روى فى صحيحه عن عباد بن يعقوب. وقال الامام ابوبكر بن اسحق بن خزيمة حدثنا الصادق فى روايته المتهم فى دينه عباد بن يعقوب. واحتج البخارى بمحمد ابن زياد وحريز بن عثمان وقد اشتهر عنهما النصب. وقد اتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابي معاوية محمد بن حازم وعبيد الله بن موسى. وقد اشتهر عنهما الغلو قال صاحب فواتح الرحموت وفيه نظر ظاهر فان صاحب الهوى لما زعم فى زعمه الباطل انه الصواب وانه الشريعة المحمدية وان الامر بالمعروف فرض عنده فلا بد ان يكون للناس داعياً الى هواه ففرض انه ليس بداع الى هواه اما محال واما مناف للعدالة لاتيانه محذور دينه فى زعمه. وايضاً ينافيه كلامه فى آخر البحث واذا صح هذا كان صاحب الهوى بمنزلة الفاسق وتخريج محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ومحمد بن اسحق لاحجة فيه فان المسئلة مختلف فيها فلا يكون زعم احد الفريقين حجة على الآخر. كيف ومثل امام ائمة الحديث محمد بن سيرين

بينه وبين الكافر المخالف أن الكافر المخالف خارج عن ملة الاسلام فلاتقبل روايته لان ذلك منصب شريف يقتضى الاعزاز والاكرام

كف الرواية عنهم. واعجب من هذا الحمل ماحمل عليه البعض من ان ماقال انماهو فى البدعة الغير الجلية واما فى البدعة الجلية فتقبل روايتهم وان كانوا داعين كيف يصح ولا يساعده اول كلامه وليس له عين ولا اثر ولما كانت الدعوة الى البدعة الغير الجلية موجبة للتهمة وعدم القبول فان الجلية بالطريق الاولى. فقد بان لك ان رواية اهل البدع مطلقاً لاتقبل مطلقاً عند هـذا الحبر الامام الهمام. وهـذا الخـلاف انمـا هو فى اصحاب البدع الذين لايبيحون الـكذب واما المبيحون كالـكرامية فلا تقبل روايتهم ألبتة لانه لمـا جاز فى دينهم على زعمهم الـكذب لايبالون بالارتكاب عليه. ومنهم الروافض الغلاة والاماميـة فان الـكذب فيهم أظهر واشهر حتى صـاروا ضرب المثـل فى الـكذب وهم جوزوا ارتكاب جميع المعاصى حتى الـكفر تقية عند معرفتهم غضب من عرف مذهبهم وسخطه عليهم بل بوجوب المعاصى فى هـذه الحال الى آخر ماقال فى فواتح الرحموت. وملخصه ان صاحب الـكشف حمل كلام فخر الاسلام على من دعا لبدعته وصاحب الفواتح يرى ان لا تقبل رواية اصحاب البدع مطلقاً سواء دعا اليها اولا جلية اولا لما قاله ان من المحال ان لا يدعو الى بدعته وان لم يدع كان مرتكباً لمحذور دينه فى زعمه وكلاهما مانع من قبول الرواية وان احتجاج البخارى وامثـاله ليس بحجة لبنائه على مذهبهم. وقال فى شرح التقريب للجلال السيوطى نقلا عن الحافظ ابن حجر «التحقيق انه لا يرد كل مكفر ببدعته لان كل طائفـة تدعى ان مخالفيهـا مبتدعة وقد تبالغ فى ذلك فتكفرهم فلو اخذ ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف . والمعتمد أن الذى ترد روايته من انكر امراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة او اعتقد عكسـه اما من لم يكن كذلك وانضم الى ذلك ضبطه لما يرويه مع ورعه وتقواه فلا مانع من قبوله» اه . ومن هذا تعلم ان فريقاً يقول انه يوجد من اهل البدعة من هو كافر ببدعته وهم القائلون بانه تعالى جسم كالاجسام مع انه يصلى الى قبلتنا ويؤمن بكل ما جاء عن رسولنـا صلى

قال: « الثالث العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها عن اقتراف الكبائر والرذائل المباحة ، فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما وان جهل

الله عليه وسلم وهذا ينافي مانقل فى الشهادات عن العز بن عبد السلام والروضة من كتب الشافعية عن جمهور الفقهاء من اصحابهم وغيرهم انهم لايكفرون احداً من اهل القبلة . وقد نقل عن الامام ابى الحسن الاشعرى انه قال عند موته لاصحابه« اشهدكم انى رجعت عن القول بتكفير احد من اهل القبلة لانى رأيتهم كلهم يشيرون الى معبود واحد » كذا نقله العطار عن البخارى . اذا علمت هذا فنقول منتهى ماتمسك به القائلون برد رواية المبتدعة البدعة الجلية سواء قيل بكفره اولا او البدعة غير الجلية يرجع الى انه بذلك صار متهماً وأنه متى دعا الناس الى بدعته لايؤمن في ذلك ان يضع الحديث على وفقها وكذلك اذا لم يدع صار فاسقاً باتيانه محذور دينه في زعمه . ونقول اولا ان هذا خلاف ما هو المفروض لان المفروض انه يحرم الكذب مطلقاً على الناس كافة وعلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم خاصة خصوصاً اذا كان يرى الكذب على الله اورسوله كفراً لانه من الكبائر وهو يرى ان ارتكاب الكبيرة كفر وعلى فرض انه متهم فغايته أن يكون متهما بانه يضع الحديث الموافق لبدعته والكلام فيما هو أعم ولا نسلم مع اعتقاده ذلك ان يضع حديثا ويكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم سواء وافق بدعته أو خالفها لان المفروض انه متمسك ببدعته بدليل شرعي وانه مسلم يعتقد انه لاحجة فى غير كلام الله وكلام رسوله الثابت عنه بطريق التواتر او الآحاد الصحيحة الا ترى الى مانقله السيوطي فى شرح التقريب من ان الشيخين احتجا بالدعاة فاحتج البخاري بعمران بن حطان وهو من الدعاة واحتجا بعبدالحميد بن عبدالرحمن الحمانى وكان داعية الى الارجاء. وما اجاب به العراقي عن ذلك بان اباداود قال « ليس فى اهل الاهواء اصح حديثاً من الخوارج ثم ذكر عمران ابن حطان وابا حسان الاعرج قال ولم يحتج مسلم بعبد الحميد بل اخرج له فى المقدمة وقد وثقه ابن معين » اهـ. فلا يفيد فى رد ما نقله فى السيوطى ولا يدفعه بل يكاد يسلمه وعلى كل حال فلو رددنا الروايات بمثل هذا لم نقبل رواية قط الا

قبـل . قال القـاضى ضم جهـل الى فسق . قلنا الفرق عـدم الجرأة . ومن لاتعرف عدالتـه لاتقبـل روايتـه لان الفسق مانع فـلا بد من تحقق

ممن اجمع الـكل على انه غير مبتدع ولا يوجد من الرواة من هو كذلك لما نقله السيوطى عن الحـافظ ابن حجر من اننا لو اخذنا ذلك على الاطلاق لاستلزم تكفير جميع الطوائف ولاقائل به خصوصاً وقد صرحوا بان هذا التكفير لا يقصـد به حقيقته وانما يقصد كل واحد منهم التنفير من مذهب خصمه ليس غير. ومن ذلك تعلم ان الحق قبول رواية كل من كان من اهل القبلة يصلى بصلاتنا ويؤمن بكل ما جاء به رسولنا مطلقا متى كان يقول بحرمة الـكذب فان كل من هو كذلك لا يمكن ان يبتدع بدعة الا وهو متأول فيها مستند فى القول فيها الى كتاب الله او سنة رسوله صلى الله عليه وسلم بتأويل رآه باجتهاده وكل مجتهد مأجور وان اخطأ . نعم اذا كان ينكر امراً متواتراً من الشرع معلوماً من الدين بالضرورة او اعتقد عكسه كان كافراً قطعاً لان ذلك ليس محلا للاجتهـاد بل هو مكابرة فيما هو متواتر من الشريعـة معلوم من الدين بالضرورة فكان كافراً مجاهراً فلا يقبل مطلقاً حرم الـكذب او لم يحرمه لما قدمنا عن الجلال وغيره. واما البدعة غير الجلية التى لم يكن فيهـا مخالفة لدليل شرعى قاطع واضح كنفى زيادة الصفـات فيقبل صاحبها شهادة ورواية وذلك لان القرآن انما جاء فيه انه تعالى عالم قادر وهكذا واما انه تعالى عالم بعلم او قادر بقدرة هما نفس الذات او صفة قائمة بالذات زائدة عليها فالقرآن ساكت عن ذلك فهذه البدعة ليست انكار امر واضح قاطع فى الشرع فلا توجب الفسق قاله فى مسلم الثبوت الا ان دعا الى هواه اهـ. وعللوه بأن الداعى الى الهوى مخاصم لايؤمن عن الاجتناب عن الـكذب.قال فى الفواتح «انظر بعين الانصاف انه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة للامان على الاجتناب عن الـكذب فالاولى ان ترفع الجلية هـذا الامان والمبتدع بالبدعـة الجلية داع البتة الى بدعته فلا يقبل اصلا فافهم اهـ . وقد علمت ان المدار على انه يحرم الـكذب او لا يحرمه فان كان يحرمه خصوصاً على الله ورسوله فكونه يدعو الى بدعته الجلية او غيرها او لا يدعو فلا يمكنه ان يجرأ على الكذب خصوصاً اذا

عدمـه كالصبا والكفر. والعدالة تعرف بالتزكيـة وفيها مسـائل : الاولى شرط العدد فى الرواية والشهادة ومنع القاضي فيهما والحق الفرق كالاصل . الثانية قال الشافعي رضى الله عنه بذكر سبب الجرح وقيل سبب التعديل وقيل سببهما وقال القاضي لافيهما . الثالثة الجرح مقدم على التعديل لان فيه زيادة . الرابعة التزكية ان يحكم بشهادته أو يثنى عليه أو يروي عنه من لايروى عن غير العدل أويعمل بخبره » . أقول شرع فى الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة فى المخبر وهى العدالة [1]. والعدالة في اللغة عبارة عن التوسط فى الامر من غير افراط الى طرف الزيادة والنقصان . وفى الاصطلاح ملـكة فى النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها عن ارتكاب الـكبائر والرذائل المباحة [2] فأما تمييز الـكبائر من الصغائر ففيه كلام

كان ممن يرى الكفر بارتكاب الـكبائر التى منها الـكذب على الله ورسوله فانه يتباعد عن ذلك تباعده عن الـكفر . وكونه مخاصما لغيره فيما يتعلق ببدعته شيء وكونه يكذب علي الله ورسـوله شيء آخر فانه ان خاصم فيما يكون دليله سمعـا فاحترازه عن الـكذب على وجه ماذكر المصنف يلزمه ان لا يستدل الا بما يصح ثبوته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالطريق المعروف عند ائمة الحديث فا عول عليه ما نقله الامام السيوطى عن الحافظ ابن حجر فاحرص عليه وخذ هذا التحقيق

(١) قال الاسنوى « أقول شرع فى الوصف الثالث من الاوصاف المشروطة فى المخبر وهى العدالة الخ » أقول هذا من شروط الاداء لامن شروط التحمل حتى لو تحمل كافراً أو فاسقاً فأدى مسلماً عدلا جاز كما سبق

(٢) قال الاسنوى « وفى الاصطلاح ملكة فى النفس أى هيئة راسخة فيها تمنعها الخ » أقول فالمراد هنا بالعدالة ملكة التقوى والمروءة . والدليل على تلك الملكة ترك الكبائر والمخل بالمروءة من صغائر الخسة كسرقة لقمة وتطفيف تمرة والرذائل المباحة كالبول فى الطريق الذى هو مكروه والاكل فى السوق لغـير سوقى والمراد انها ملكة تمنع عن اقتراف كل فرد من افراد ماذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنتفى العدالة أما صغائر غـير الخسة ككذبة لايتعلق بها ضرر

منتشر محله كتب الفروع[1] وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على المروءة وهى أن يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه فلو لبس الفقيه القباء أو الجندى الجبة والطيلسان ردت روايته وشهادته فان قيل تعاطي الكبيرة الواحدة والرذيلة الواحدة قادح وتعبيره بالرذائل والكبائر يدفعه وأيضا فان الاصرار على الصغائر

ونظرة الى اجنبية فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها فباقتراف الفرد منها لا تنتفى العدالة. ومفهوم هذا ما اذا اقترف غير الفرد. وفيه تفصيل ان اقترف غير الفرد وغلبت طاعته على معاصيه لا يفسق والا فسق. ولما كانت تلك الملكة كيفية نفسية راسخة في النفس وهى خفية ادير الحكم على دليلها وهو ما ذكر كما فى السفر والمشقة. والمراد بترك ماذكر الملازمة للتقوى باجتنابه المحرمات والافعال الخسيسة واتيانه بالواجبات والافعال المناسبة للمروءة. فالحاصل ان الشرط هو الملازمة للتقوى بترك الكبائر وافعال الخسة وهذا هو المراد من قولهم ان الشرط هو العدالة بمعنى الملكة المذكورة وهذه مظنتها كالمشقة والسفر

(١) قال الاسنوى « فاما تمييز الكبائر من الصغائر ففيه كلام الخ »

أقول روي عن ابن عمر أن الكبائر هى الشرك بالله وقتل النفس عمداً بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من مقاتلة العدو الكافر الحربى اذا لم يكن المسلمون أقل من النصف والسحر اى تعلمه والعمل به وبعضهم أباحوا التعلم اذا قصد منه العلم دون العمل قالوا والاول هو المختار. وجاء عن الصحابة ان الساحر يقتل كذا ذكره عبد الحق الدهلوى وأكل مال اليتيم بالباطل وعقوق أحد الوالدين أو كليهما ما لم يكن لامر شرعى والظلم فى الحرم وتخصيص الحرم لان حرمة الظلم أشد والا فالظلم كله من الكبائر فى كل موضع. وزاد ابو هريرة رضى الله عنه اكل الربا. وزاد علي رضى الله عنه السرقة وشرب الخمر. ونقل السبكى أن عد السرقة لم يثبت عن علي باسناد. وأما شرب الخمر فقد روى عنه شارب الخمر كعابد وثن وقد ثبت في الحديث الصحيح عد اليمين الغموس من الكبائر وهي اليمين على امر ماض مع العلم انه كاذب فيه والاصرار على الصغائر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا كبيرة مع التوبة ولا صغيرة مع الاصرار » والقمار والطعن فى الصحابة

كذلك ولا ذكر له فى الحد وكذلك المرة من صغائر الخسة كالتطفيف بالحبة كما
ذكره فى المحصول . قلنا أما الاول فجوابه أن الملكة اذا قويت على دفع الجملة

والسلف الصالح والمراد به اظهار السب فترد شهادته وروايته. وعلى هـذا فالمراد
بالمبتدع المتقدم من لم يظهر سب الصحابة أو السلف الصالح وأما على التحقيق
فالساب مطلقا مردود الرواية . ووجهه ان الساب الصحابة والسلف الصالح فاسق
جرىء على الكذب فلذلك كان مردود الشهادة والرواية بخلاف المبتدع المتقدم
لما قدمناه . والسعى بالفساد فانه ذنب عظيم متوعد عليه بنص القرآن . وعدول
الحاكم عن الحق بان امتنع عن الحكم بالحق سواء حكم بخلافه أو لم يحكم بشىء
والاول أشد من الثانى وقدشهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بكون القاضيين
الحاكم على خلاف الحق والمتوقف عن الحكم بالحق فى النار. قال الشيخ عبد الحق
الدهلوى : اضطربت الاقوال فى حـد الـكبائر وتعيينها فقيل المذكورات هى
الكبائر وما دونها صغائر والمختار انه ليس المراد الحصر. وقد روى عن ابن عباس
انه قال «الكبائر الى سبعمائة أو ما قرب منها» بل النبى صلى الله عليه وسلم اخبر فى
كل مجلس ما أوحي اليه . وما كان مفسدته مثل مفسدة شىء من المذكورات أو
أكثر منها فهو ايضاً من الـكبائر فدلالة الكفار على المسلمين اكثر مفسدة من
الفرار عن الزحف فان المفسدة فيه الهتك بكلمة الله تعالى والاول أشد فيه . قال
الشيخ عبد الحق أيضاً أما المثل فشرب بعض المسكرات من غير الخمر فانه مثل
الخمر وكاللواطة مثل الزنا وكايذاء الاستاذ مثل ايذاء الوالد وكالغصب مثل الربا
واما الاكثر فكقطع الطريق مع أخذ المال أكثر من السرقة . وكذا ايذاء النبي
صلى الله عليه وسلم أكثر من ايذاء الوالد . وكدلالة جيوش الـكفار على بلاد
المسلمين للغارة أكثر من الفرار عن الزحف وكحكم القاضي بغير حق اكثر من
شهادة الزور . وقيل الكبيرة كل ما ثبت النهى عنه بنص قطعى ولا يخفى مافيه
وقيل كل ماقرن به حد أو لعن أو وعيد ومال اليـه اكثر العلماء . وقال الشيخ
عبد الحق وعمم بعضهم هذا القول أيضاً وقال وما مفسدته كمفسدة ما قرن به
أحد الثلاثة وأكثر . وقيل ما اشعر بتهاون المرتكب بالذنب اشعار الكبائر كقتل

فلأن تقوى على بعضها أولى . وأما الثاني فجوابه ماقاله الغزالي في الاحياء في كتاب التوبة ان الصغيرة بالاصرار تصير كبيرة . وأما الثالث فلأن القول بتأثير المرة

رجل يعتقد انه معصوم الدم فظهر انه مستحق له أو كوطء زوجته وهو يظنها أجنبية . ونقل عن الكافي والاصح ما كان شنيعا بين المسلمين وفيه هتك حرمة الدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة . وأما ماقيل كل معصية أصر عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة فيلزم منه ان يكون القتل وشرب الخمر صغائر اذا لم يصر عليهما اللهم الا ان يريد ماعدا المنصوصة . واغرب منه مانقل عن صاحب الكفاية وقال الحق انهما أمران اضافيان لايفترقان بذاتيهما فكل معصية أضيفت الى ما فوقها فهي صغيرة وان أضيفت الى ما تحتها فهي كبيرة وهذا مشكل جداً فان الكبائر والصغائر متمايزان بالذات والاحكام فان الصغائر تكفرها الطاعات مثل الصلاة والصوم والوضوء وعليه يحمل قوله تعالى «ان الحسنات يذهبن السيئات» اه كلامه والتحقيق في هذا ان كل ماقرن به في الشرع حد أو لعن أو توعد عليه بخصوصه أو كان مفسدته مثل مفسدة ما ذكر أو اكثر فهو كبيرة وما عداه فهو صغيرة وأما ماعدا ذلك فالكبيرة ما هو كبيرة عند المقترف . فدخل المبتدع في العدل ودخل في اقتراف الكبائر الكبائر التركية كترك الفروض لان المنهي عنه الكف وهو فعل كما تقدم ودخل افعال القلوب كالحقد والحسد والغل وغير ذلك مما هومنهي عنه ومتوعد عليه بخصوصه. وأما مايخل بالمروءة فمنه صغائر دالة على الخسة كسرقة لقمة وتطفيف تمرة وكأخذ الاجرة على الحديث وعليه الامام احمد رحمه الله ونقل عن وكيع لابأس به مثله مثل الاجرة على تعليم القرآن الا انه يخل بالمروءة ان لم يكن عن عذر. ومنه مباحات كالاكل في الطريق والبول فيها. وقيل في عد البول في الطريق من المباحات المخلة بالمروءة نظر بل هو من الصغائر المخلة بها لورود النهي عنه . واما الحرف الدنيئة كالحياكة والصياغة والتحقيق ان كل ذلك معتبر بالعرف فما كان فيه مخلا بالمروءة كان مخلا بالعدالة ومالا فلا ولذلك قال الاسنوي وأما الرذائل فأشار بها الى المحافظة على

من الوذائل المباحة يؤخذ منه تأثير المرة من الوذائل المحرمة بطريق الاولى نعم يرد عليه ان المروءة ليست وصفاً معتبرا فى العدالة بل فى قبول الشهادة [١] والرواية فان العدالة ضد الفسق . قوله « فلا تقبل » يعني أنه لما تقرر أن عدالة الراوى شرط فلا تقبل رواية من أقدم على الفسق عالما بكونه فسقا للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية [٢] فان كان الفاسق قد جهل أن ما أتى به فسق ففى قبول قوله مذهبان حكاهما ابن الحاجب من غير ترجيح [٣] والتفسيق بالشيء مع الجهل بكونه فسقا يتصور في المخالفين في الاصول كالخوارج ونفاة الصفات فان الجهل في ذلك ليس عذرا والا لزم ذلك في حق اليهود والنصارى [٤] وأما من وطىء أجنبية جاهلا

المروءة وهى ان يسير بسيرة أمثاله في زمانه ومكانه الخ فأشار بذلك الى أن ذلك يختلف باختلاف الزمان والمكان حتى لو اعتاد الفقهاء فى مكان لبس القباء قبلت شهادته وروايته وكذلك الجندى لو اعتاد في وقت خلوه من عمله لبس الجبة والطيلسان قبلت شهادته وروايته

(١) قال الاسنوي « نعم يرد عليه ان المروءة ليست وصفا معتبراً في العدالة الخ » أقول قد علمت ان المراد بالعدالة في باب الشهادة والرواية عدالة التقوى والمروءة فالمروءة هنا وصف معتبر فى العدالة احتياطا في كل منهما لكون كل منهما خبراً ملزما وان لم تكن وصفاً معتبراً في العدالة المقابلة للفسق

(٢) قال الاسنوى « للاجماع ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية » أقول قد تقدم الكلام على ذلك فتذكره

(٣) قال الاسنوى « فان كان الفاسق قد جهل ان ما أتى به فسق ففى قبوله مذهبان الخ » وأقول ان هذا الفاسق هو المبتدع المخالف في الاصول المتأول في خلافه وقد تقدم الكلام فيه وافيا

(٤) قال الاسنوى « فان الجهل في ذلك ليس عذرا والا لزم الخ » أقول هناك فرق بين هذا الفاسق في زعم غيره وغير فاسق في زعم نفسه وهو يصلى صلاتنا ويستقبل قبلتنا ويؤمن برسولنا وبكل ما علم من دينه بالدليل القاطع الواضح ، وانما يخالف في ثبوت صفاته تعالى وينفيها ويقول

بالحال ونحوه فليس مما نحن فيه وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده الاباحة لانه ليس فاسقا قطعاً كما قاله ابن الحاجب[١] وان كان بعض الشافعية خالف في قبول قوله . اذا علمت ذلك فأحد المذهبين وهو رأى القاضي واختاره الآمدي انه لا يقبل قوله والثاني يقبل ونص عليه الشافعي فقال وأقبل رواية أهل الاهواء الا الخطابية من الرافضة لانهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم[٢] واختاره الامام

انها عين ذاته . وكذلك الخوارج الذين يستحلون قتل المسلمين وأخذ اموالهم وسبي ذراريهم بناء على تأويل وشبهة قويت عندهم فهم فساق عندنا غير فساق عندهم وبين اليهود والنصارى الذين يجاهرون بمخالفتنا في الايمان بالله وبرسوله صلى الله عليه وسلم فانهم لا يؤمنون من الكذب على الله وعلى رسوله كما سبق بيانه

(١) قال الاسنوي « وكذلك من شرب النبيذ مثلا لاعتقاده حله الخ » اى اعتقد ذلك اما اجتهادا منه ان كان مجتهداً واما تقليدا لمجتهد يقول بالحل وهكذا كل شيء اختلف فيه الائمة ودار الخلاف فيه بين ان يحله فريق ويحرمه فريق فانه لا فسق بفعل شيء من ذلك الا اذا كان الشارب مجتهدا وكان رأيه الحرمة فشرب مخالفا لرأيه فانه يفسق بخلاف المقلد فانه غير مقيد بمذهب ولو التزم العمل به لانه من قبيل التزام مالا يلزم كما هو مفصل في محله

(٢) قال الاسنوي « فقال واقبل رواية اهل الاهواء الا الخطابية الخ » اقول قد علمت ان الامام فخر الاسلام من ائمة الحنفية قال واما صاحب الهوى فان اصحابنا عملوا بشهاداتهم الا الخطابية لان صاحب الهوى انما وقع فيه لتعمقه وذلك يصده عن الكذب فلم يصح شبهة الا من تدين بتصديق المدعي اذا كان ينتحل نحلته فيتهم بالباطل والزور مثل الخطابية وكذا من قال الالهام حجة يجب ان لا تقبل شهادته ايضا وأما في السنن فقيل ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى الى آخر ماقدمناه عنه . فانت تراه فرق بين الشهادة والرواية وقد علمت ما هو الحق الحقيق بالقبول في ذلك وانه لا فرق في ذلك بين الشهادة والرواية متى كان صاحب الهوى يحرم الكذب ومن

واتباعه قال الا أن يكون قد ظهر عناده فلا يقبل قوله لان العناد كذب. ولم يستدل المصنف على ما اختاره هنا لان الدليل الذى قدمه في الكافر الموافق وهو رجحان الصدق بعينه دليل فى الفاسق[1] لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا ان المصنف لما كان من مذهبه قبول رواية الكافر الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من أهل القبلة[2]. قوله «قال القاضى» أي احتج القاضى على عدم القبول بأن المانع من قبول الفاسق العالم بفسق نفسه انما هو الفسق وهو محقق هنا مع زيادة أخرى قبيحة وهى الجهل[3]. وفرق المصنف بان

اهل قبلتنا فتذكر فان العهد ليس ببعيد . واما رد شهادة الخطابية فلانهم يرون حل الشهادة بالزور لموافقيهم

(١) قال الاسنوى « لان الدليل الذى قدمه في الكافر الموافق الخ » المراد الذي كان من لوازم بدعته انه كافر عندنا وان كان من اهل قبلتنا ولا شك ان الفاسق الذى لا يلزم من فسقه كفره عندنا اولى بالقبول متى كان يحرم الكذب

(٢) قال الاسنوى « ولكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق متنافيان ولهذا الخ » اقول نعم ان اشتراط العدالة مناف لقبول الفاسق لكن المراد الفاسق غير المتأول فى فسقه. اما المتأول فهو فاسق فى زعم غيره لا فى زعمه فهو فى زعمه عدل يحرم الكذب على الله ورسوله وعلى الناس فاشتراط العدالة ينافى فسق غير المتأول اما المتأول فهو عدل فى زعمه فاشتراط العدالة لا ينافى هذا عند القائل بقبول روايته. ومن هذا تعلم ان اشتراط كونه من اهل القبلة هو بعينه اشتراط الاسلام كما يعلم مما قدمناه من ان الحق اننا لا نكفر احداً من المبتدعة اذا كان من اهل القبلة بل الكل مسلمون عندنا

(٣) قال الاسنوى « احتج القاضى على عدم القبول بان المانع من قبول الفاسق العالم الخ » اقول محصل دليله قياس الفاسق الجاهل بفسقه على الفاسق العالم بفسقه بان الجاهل بفسقه أولى بالحكم وهو عدم القبول من العالم بفسقه لان الاول قد اجتمع فيه الجهل والفسق فاذا كان الفسق وحده كافياً فى الرد فمع ضم الجهل اليه اولى . وحاصل الجواب ان العلة فى الرد هو الفسق الذى يجعل

الاقدام على الفسق مع العلم به يدل على الجراءة وقلة المبالاة بالمعصية فيغلب على الظن عدم صدقه بخلاف الجاهل . قال ابن الحاجب ولا يصير الراوى مجروحا بالحد في شهادة الزنا لعدم النصاب ولا بالتدليس على الاصح[١] كقول من لحق الزهرى « قال الزهرى »موهما أنه سمع منه . قوله « ومن لا تعرف » يعنى أن الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل كما نقله الامام وغيره عن الشافعي[٢] واختاره هو والآمدى واتباعهما وقال أبو حنيفة

صاحبه جريئاً على الكذب وذلك انما يكون اذا علم انه فاسق اما اذا جهل وكان يعد نفسه فى زعمه عدلا وانما الذى يحكم بفسقه غيره فهذا الفسق لا يجعله جريئاً على الكذب والمانع من قبول الرواية هو الاول دون الثانى

(١) قال الاسنوى « قال ابن الحاجب ولا يصير الراوى مجروحاً بالحد فى شهادة الزنا الخ » اقول المراد بذلك حد القذف بان شهد بالزنا ولم يكمل نصاب الشهادة وحد حد القذف. وفى ذلك خلاف عند الحنفية والظاهر من مذهبهم أن رواية المحدود حد القذف تقبل بعد توبته وفى رواية الحسن بن زياد عن ابى حنيفة انها لا تقبل واذ تاب قياساً على الشهادة وهو خلاف الظاهر من المذهب لقبول رواية أبى بكرة فانه قذف المغيرة بن شعبة فحده امير المؤمنين عمر بن الخطاب وحسان ومسطح مع كونهما محدودين حين قذفا عائشة رضى الله عنها فبرأها الله تعالى وكذبهما الله لكنهم تابوا من هذا الامر الشنيع

(٢) قال الاسنوى « يعني ان الشخص اذا علمنا بلوغه واسلامه وجهلنا عدالته فان روايته لا تقبل الخ » اقول هذا هو المستور . وقال فى جمع الجوامع فلا يقبل المجهول باطناً وهو المستور خلافاً لابي حنيفة وابن فورك وسليم . وقال امام الحرمين يوقف ويجب الانكفاف اذا روى التحريم اما المجهول ظاهراً وباطناً فمردود اجماعاً اه.وقال فى مسلم الثبوت وشرحه مجهول الحال من العدالة والفسق وهو المستور فى الاصطلاح غير مقبول عند الجمهور وروى عن ابى حنيفة رضى الله عنه فى غير رواية الظاهر قبوله واختاره ابن حبان نقل عنه في الحاشية.قال ابن الصلاح يشبه ان يكون العمل في كثير من كتب الحديث المشهورة بهذا الرأى

والاصل ان الفسق مانع من القبول بالاتفاق كالكفر فلا بد من ظن عدمه فان اليقين متعسر لكن اختلف فى ان الاصل العدالة فتظن مالم يطرأ ضدها او الاصل الفسق فلا تظن العدالة . ولك ان تقول العدالة شرط اتفاقاً لكن اختلف فى أن ايهما اصل ثم ان المعتبر فى حجية الخبر ظن قوى فلا يكتفى بالظن الضعيف فانه لا يغنى من الحق شيئاً ألا ترى انه قد يحصل الظن بخبر الفاسق اذا جرب مراراً عدم الكذب منه لكن لا يقبل قوله شهادة ورواية فكذا ظن العدالة من الاصالة لا يكفى ههنا . كيف وقبول الخبر من الدين ولا بد فيه من الاحتياط فمبنى ظاهر الرواية هو هذا لا ماذكروه . والى ماذكرنا اشار الامام فخر الاسلام بقوله وهى نوعان قاصر وكامل اما القاصر فما ثبت بظاهر الاسلام واعتدال العقل لان اصل حاله الاستقامة لكن الاصل لا يفارقه هوى يضله ويصده عن الاستقامة ثم قال بعد هذا والمطلق ينصرف الى كمال الوجهين ولهذا لم يجعل خبر الفاسق والمستور حجة اه . وبهذا تعلم أن ظاهر مذهب الحنفية عدم قبول رواية المستور كغيرهم وان ماجعله بعضهم قول أبى حنيفة انما هو رواية عنه على خلاف ظاهر المذهب . والحاصل ان فريقاً قال ان شرط قبول الرواية العدالة بمعنى السلامة عن الفسق وان لم تصر ملكة مستدلا اولا برجحان الصدق على الكذب بتلك السلامة مع الاسلام فيفيد الظن ويجب اعتباره وثانيا بما تقرر عند الفقهاء ان الصبى اذا بلغ بلغ عدلا لانه لم يكن مكلفاً زمن الصبى وبعد البلوغ ما عصى فتقبل شهادته حتى يعصى ولو كانت العدالة المشروطة هى الملكة لما قبلت. وثالثاً بأن الفاسق اذا تاب تقبل شهادته مادام تائباً بلا انتظار حصول الملكة . ورابعاً بأن الملكة لا تنعدم باقتراف الذنب مرة والعدالة المشروطة تزول بالفسق ولو مرة. وخامساً بما جاء فى الحديث من ان اعرابياً اسلم فشهد برؤية هلال رمضان فقبل عليه الصلاة والسلام شهادته بظاهر العدالة ولم ينتظر الى حصول الملكة وذلك لان الاسلام يجبّ ما قبله ولم يعمل بعده معصية فشهد وهو سالم من اسباب

فان الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف العدالة أيضاً والتقدير ومن لا تعرف عدالته ولا فسقه وانما حذفه لتقدم ذكره. ودليلنا أن الفسق مانع

الفسق. وحاصل هذا منع صاحب هذا القول أن العدالة هي الملكة حتى يقال انها طارئة على ما يضاده فلم تكن اصلا والادلة المذكورة انما هي اسانيد للمنع. وقال القائل بعدم قبول خبر المستور جواباً عما ذكر هب ان الشرط ليس الملكة بل اقيم اجتناب الكبائر وصغائر الخسة وما يخل بالمروءة واعتبر لكن لا مطلقاً بل الاجتناب لمخالفة هوى النفس لانه هو المرجح للصدق وهو غير موجود في المستور واما قبول شهادة الصبي بعد البلوغ فللفرق بين الشهادة والرواية كيف وشهادة المستور مقبولة عند الحنفية في ظاهر المذهب لمكان الضرورة وعدم حضور العدول والثقات حين المعاملات الا ترى الى ما قدمناه عن الامام فخر الاسلام حيث فرق بين شهادة اصحاب الهوى فقال ان اصحابنا عملوا بشهادتهم وبين رواية السنن فقال ان المذهب المختار عندنا ان لا تقبل رواية من انتحل الهوى والبدعة ودعا الناس اليه. على هذا أئمة الفقه والحديث اه . فعلم منه ان هناك فرقاً بين الشهادة والرواية فحديث قبول شهادة الصبي بعد البلوغ خارج عن موضع النزاع . واما قبول شهادة التائب فمشروطة بأن يظهر عليه آثار التوبة حتى يظن مخالفة الهوى فيظن صدقه فهذا مما علمت عدالته بمعنى اجتناب الكبائر وصغائر الخسة وما يخل بالمروءة لمخالفة هوى النفس. واما قبول شهادة الاعرابي فلفظ الحديث كما في السنن عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي فقال رأيت الهلال فقال اتشهد ان لا اله الا الله قال نعم قال اتشهد ان محمداً رسول الله قال نعم قال يابلال اذن في الناس ان يصوموا وهذا لا يقوم حجة على قبول المستور فلعله كان مسلماً من قبل وعدلا . واما تقرير الشهادتين في الحديث بقوله اتشهد الخ فلتقوية الشهادة باليمين وعلى كل الحال فالصحيح قول الجمهور ومنهم الحنفية ان رواية المستور لا تقبل وهذا في غير رواة الاحاديث من الصحابة فانهم عدول ظاهراً بشهادة النبي صلى الله عليه وسلم فهم خارجون عن موضع النزاع فتقبل وراجع تزدد علماً فان الكلام في هذه المسألة طويل الذيل. وقد اقتصرنا منه على ماهو الحقيق بالقبول

من القبول اجماعا فلا بد من تحقق عدمه أي تحقق ظن عدمه [1] قياسا على الكفر والصبا والجامع دفع احتمال المفسدة . قوله « والعدالة تعرف بالتزكية » لما تقدم أن من لا تعرف عدالته لا تقبل روايته شرع في بيان طريق معرفة العدالة وهو أمران أحدهما الاختبار والثاني التزكية [2] قال في المحصول والمقصود الآن

(١) قال الاسنوي « ودليلنا ان الفسق مانع من القبول اجماعاً فلا بد من تحقق عدمه الخ » اقول قد علمت حقيقة الحال وان هذا القول هو قول الجمهور من حنفية ومالكية وشافعية وحنابلة وغيرهم وانه الصحيح وان رجح السعد على العضد خلافه

(٢) قال الاسنوي « شرع في بيان طريق معرفة العدالة ، وهو امران الخ » اقول تعرف العدالة بامور : منها الشهرة والتواتر كعدالة الائمة الاربعة رضى الله عنهم والاوزاعي وعبد الله بن المبارك وسائر الائمة كاصحاب ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد وغيرهم من الائمة لانها فوق التزكية ولذلك انكر الامام احمد رحمه الله على من سأله عن اسحق بن راهويه اعدل أم لا وانكر يحيي بن معين على من سأله عن ابي عبيد فقال يحيى بن معين أبو عبيد يسأل عن الناس وأنت تسأل عنه . ومنها التزكية وهي أخبار من عرفت عدالته بالعدالة والاصل في مراتبها اصطلاح المزكى في الفاظ التزكية والاشهر بين أهل الحديث أن أرفعها في التعديل حجة وثقة وحافظ ضابط هذه الالفاظ الثلاثة توثيق للعدل فانها ليست منبئة عن العدالة فقط بل منبئة عنها وعن أمور أخرى لابد من علمها بوجه آخر ثم تليها ثلاثة الفاظ مأمون صدوق لا بأس به ثم تليها صالح شيخ حسن الحديث صويلح . ومن معرفات العدالة حكم الحاكم العدل الشارط للعدالة في الحكم بشهادة الشاهد وعمل المجتهد العدل الشارط للعدالة في قبول رواية الراوى ايضاً وهذا اذا لم يكن لمن حكم أو عمل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود أو الرواة . ومن المعرفات أيضاً سكوت السلف عن الطعن فيه عند اشتهار روايته لانهم لا يسكتون بمقتضى عدالتهم على منكر والعمل بخبر المطعون منكر لكن هذا عند الاستطاعة فان قبله بعض السلف ورده بعض

انما هو بيان الثاني وهو التزكية فلذلك اقتصر المصنف عليه وذكر فيه أربع مسائل الاولى فى بيان اشتراط العدد في التزكية وفيه ثلاثة مذاهب أحدها أنه يشترط ذلك مطلقا سواء كانت التزكيه لراو أو شاهد للاحتياط والثاني وهو رأى القاضي أنه لا يشترط مطلقا بل يكفى واحد لانها خبر والثالث الفرق فيشترط العدد في تزكية الشاهد دون الراوى[1] ورجحه الامام واتباعه وكذا الآمدى ونقله هو وابن الحاجب عن الاكثرين لان الشهادة لاتثبت بواحد فكذلك ما هو شرط فيها بخلاف الرواية واليه أشار بقوله كالاصل. ويؤخذ من هذا التعليل قبول تزكية المرأة والعبد في الرواية دون الشهادة وصرح به الامام وغيره . وهذه المذاهب تجرى أيضاً فى الجرح كما أشار اليه الامام وصرح به ابن الحاجب وغيره[2] المسألة الثانية قال الشافعي رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل[3]

خلاف : ذهب كثير من أهل الحديث الى الرد ، وذهب الحنفية الى القبول فانهم قالوا الراوي ان كان غير معروف بالفقاهة ولا بالرواية بل انما عرف بحديث أو حديثين فان قبلته الامة أو سكتوا عنه عند ظهور روايته أو اختلفوا كان كالمعروف وان لم يظهر منهم غير الطعن كان مردوداً وان لم يظهر شيء منهم لم يجب العمل به بل يجوز فيعمل به في المندوبات والفضائل والتواريخ

(١) قال الاسنوى « والثالث الفرق فيشترط العدد فى تزكية الشاهد دون الراوى الخ » أقول هذا هو مذهب الاكثر من الائمة وهو المختار غير ان اشتراط الاثنين فى تزكية الشاهد علانية متفق عليه عند الحنفية .واختلفوا في تزكية السر فاوجب ذلك محمد وخالفه شيخاه ابو حنيفة وأبو يوسف واكتفيا فى تزكية السر بواحد

(٢) قال الاسنوى « وهذه المذاهب تجرى أيضا في الجرح الخ » أقول هكذا صرح بذلك أيضاً في كتب الحنفية كمسلم الثبوت وغيره

(٣) قال الاسنوى « المسئلة الثانية قال الشافعى رضى الله عنه يجب ذكر سبب الجرح دون سبب التعديل الخ » أقول اكثر الفقهاء والمحدثين قالوا لا يقبل الجرح الا مبينا ولو حكما كما روى عن علماء هذا الشأن فانه وان لم يكن مبينا

لان الجرح يحصل بخصلة واحدة فيسهل ذكرها بخلاف التعديل [1] ولانه قد يظن ما ليس بجارح جارحا وقال قوم بالعكس لان العدالة يكثر التصنع فيهافيتسارع الناس الى الثناء على الظاهر بخلاف الجرح . وقال قوم لابد من بيان سببهما للمعنيين المتقدمين وقال قوم لايجب فيهما لان المزكى ان كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا واختاره الآمدى ونقله هو والامام وأتباعهما عن القاضى أبى بكر وتبعهما المصنف [2]. ونقل امام الحرمين عنه في البرهان أنه يجب ذكر

لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو فى حكم المبين

(١) قال الاسنوى « لان الجرح يحصل بخصلة الخ » أقول حاصله أن العدالة لكونها الاجتناب عن الممنوعات الشرعيـة والاتيان بالواجبات وترك مايخل بالمروءات وتفصيل ذلك لكثرته متعسر كان التعديل غـير قابل للتفصيل فلا يشترط فيه بيان السبب بخلاف الجرح فان الفسق يكون بالاخـلال بواحد مما ذكرناه وتعيينه غير متعذر ولا متعسر وأسباب الجرح مختلف فيها فان بعضها جارح عند البعض غير جارح عند الآخر كركض الدابة فلعل المزكى جرح بما ليس بجارح في الواقع أو عند المجتهد فلو قبل قوله بلا بيان يلزم تقليده وهو ممنوع عنده فلا يقلد الا من علم صحة رأيه ولا يعلم ذلك الا بالتفصيل حقيقة أو حكما فلا يقبل الا المبين فالمناط لوجوب البيان في الجرح وجود الاختلاف فى نفس الجرح أنه جارح أم لا لاوجود الاختلاف فى كون ماجرح به معصية أو لا كاللعب بالشطرنج وأكل متروك التسمية عمداً حتى يرد أن ارتكاب الامور المجتهـد فيها لايوجب المعصية ولا يضر بالعدالة . والحاصل ان مقتضى الدليل وجوب تفصيل الجرح والتعديل جميعا لمكان الاختلاف لكن جوزنا في التعديل القبول بلا بيان للضرورة

(٢) قال الاسنوى « ونقله هو والامام عن القاضى ابى بكر الخ » أقول وعلى هـذا يكون القاضى قائلا بانه يكفى الاطلاق من ذى بصيرة في الجرح والتعديل بان يكون من علماء هذا الشأن وعلى هذا يكون قول القاضى هو بعينه ما سيأتى عن الإمام انه ان كان المزكي عالما باسباب الجرح والتعديل اكتفينا

سبب التعديل دون الجرح كالمذهب الثاني وكذلك نقله الغزالي في المنخول ولكنه خالفه في المستصفى ولعله اشتبه عليه فقلده فيه هؤلاء. وقال امام الحرمين الحق أنه ان كان المزكي عالما بأسباب الجرح والتعديل اكتفينا باطلاقه والا فلا

بالاطلاق والا فلا الخ. فقول الاسنوى وقال قوم لا يجب فيهما لان المزكي ان كان بصيراً الخ وجعله ذلك هو المنقول عن القاضى اشارة الى رد قول من نقل ان مذهب القاضى انه يكفى الاطلاق فيهما مطلقا سواء كان المزكى بصيرا أم لا وأنه مخالف لمذهب امام الحرمين الآتى فان هذا المذهب بعيد جدا عن أن يقول به القاضى لانه لا يليق بحال أحد أن يقبل الجرح أو التعديل ممن لا معرفة له بذلك . وقد علمت مما قدمناه ان الجرح اذا كان مرويا عن علماء هذا الشأن كان مبينا حكما لانه وان لم يكن مبينا حقيقة لكن انما قالوا بعد التدقيق ومعرفة الجرح على الخصوص فهو فى حكم المبين فكان ما قاله امام الحرمين الموافق لمذهب القاضي هو المختار وهو راجع الى قول اكثر الفقهاء والمحدثين لان مرادهم بالمبين مايشمل المبين حكما كما قدمناه . قال في فواتح الرحموت : فائدة لا بد للمزكي ان يكون عدلا عارفا باسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفا ناصحا لا ان يكون متعصبا ومعجبا بنفسه فانه لا اعتداد بقول المتعصب اه . وبناء على هذا لا يقبل الجرح ممن جرح في واحد من الائمة الذين اشتهرت أو تواترت عدالتهم وهم من قدمناهم وكل من جرح واحداً منهم فما حمله على الجرح الا التعصب وما من امام من كبار الائمة الا وسلط عليه متعصب جرحه بما هو برىء منه . ومن راجع مقدمة الاقوال المنيفة في أدلة ابي حنيفة رأى من هؤلاء المتعصبين وطعنهم على الائمة الاربعة ومن ماثلهم مايخجل العاقل من أن يمر بخاطره فضلا عن ان يتكلم به . وممن تعصب وقدح فى امام الائمة وأكبر هداة الامة الامام لهمام ابى حنيفة رضى الله عنه الدارقطنى ورماه بما هو بريء منه وابو بكر بن بي شيبة حتى ان هذا الاخير وضع بابا خاصا فى كتابه للرد على ابى حنيفة وترجمه بباب لرد على ابي حنيفة حفظنا الله من التعصب ورضى الله عنهم اجمعين لكل واحد منهم من المناقب والكرامات مايرجع طرف القادح فيه عنه وهو حسير والله الموفق

وهذا المذهب اختاره الغزالي والامام واتباعه الا المصنف ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً . المسألة الثالثة اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدم الجرح لان فيه زيادة لم يطلع عليها المعدل(١) وقيل يتعارضان فلا يرجح أحدهما الا بمرجح حكاه ابن

(١) قال الاسنوى « اذا عدله قوم وجرحه قوم فانه يقدح الجرح الخ » أقول اذا تعارض الجرح والتعديل فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجارح اكثر اجماعا وكذا اذا تساويا أو كان عدد الجارح أقل عند الاكثر. وقال ابن شعبان من المالكية يطلب الترجيح فيما اذا تساويا أو كان عدد الجارح أقل . قال المحلى على جمع الجوامع وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل في الثالث مقدم. وقال فى مسلم الثبوت وشرحه اذا تعارض الجرح والتعديل فالتقديم للجرح مطلقا سواء كان الجارحون اكثر أو المعدلون وقيل ليس التقديم للجرح مطلقا بل للتعديل عند زيادة عدد المعدلين على عدد الجارحين فاسقط فى المسلم قول ابن شعبان فيما اذا تساويا أو كان عدد الجارحين أقل . وظاهر قول الاسنوى وقيل يتعارضان الخ بعد ان قدم القول بتقديم الجرح مطلقا وحكاية القول بتقديم التعديل عند زيادة عدد المعدلين ان القائل بالقول الثاني الذي حكاه ابن الحاجب يقول بالتعارض مطلقاً سواء كان عدد الجارحين أكثر أو عدد المعدلين أكثر أو تساويا وهو يخالف قول صاحب جمع الجوامع والجرح مقدم ان كان عدد الجارح اكثر من المعدل اجماعا. وعبارة مسلم الثبوت يمكن حملها على مايوافق عبارة جمع الجوامع لانه لم يحك الخلاف الا فيما اذا زاد عدد المعدلين فكان قول ابن شعبان مخالفا لقول الاكثر عند التساوي وعند كون الجارحين اقل من المعدلين فانه يقول بالتعارض ويطلب الترجيح فيهما وهم يقولون يقدم التجريح وموافقا القول الاكثر فيما اذا كان الجارحون اكثر ومخالفا للقول الثالث فى انه لم يعتبر كثرة المعدلين مرجحا والثالث اعتبر كثرة المعدلين مرجحاً ولكنه وافق الاكثر فى تقديم الجرح عند كثرة الجارحين وعند التساوي. وبذلك علم انه اذا كان الجارحون اكثر قدم الجرح باتفاق اصحاب هذه الاقوال وهذا هو المراد بقول صاحب جمع الجوامع فالجرح مقدم على التعديل ان كان عدد الجارح اكثر

الحاجب وقيل يقدم التعديل اذا زاد المعدلون على الجارحين حكاه في المحصول وعلى الاول اذا عين الجارح سبباً فنفاه المعدل بطريق معتبر كما اذا قال قتل فلانا ظلما وقت كذا فقال المعدل رأيته حيا بعد ذلك أو كان القاتل في ذلك الوقت عندى فانهما يتعارضان ويعرف ذلك من تعليل المصنف فلهذا لم يستثنه.

اجماعا كما ان القول الذى قاله الاسنوى انه حكاه بن الحاجب لم نره فيما وقفنا عليه من كتب الاصول وعلى كل حال فمحل الخلاف فيما اذا اطلقا على رأي من يقبل الجرح المبهم . وأما اذا جرينا على المختار من عدم قبول الجرح الا بعد بيان السبب أو كان من أهل الشأن وذوي البصيرة في ذلك فمحل الخلاف اذا عين الجارح سببا لم ينفه المعدل أو نفاه لا بيقين أما اذا نفى يقينا كما اذا قال الجارح انه زنى بفلانة في بلدة كذا وقال المعدل لم يدخل هو أو هى تلك البلدة قط أو انها ماتت هي قبل لقائه تعارضا ويطلب الترجيح اتفاقاً لا انه يقدم التعديل حينئذ اذ لا ترجيح بقول المعدل. ولو قال المعدل هب انه فعل ماقلت فى الجرح لكنه تاب عنه وحسنت توبته قدم التعديل اتفاقا لكون الجارح غير مكذب للمعدل ولا المعدل مكذب للجارح كذا يؤخذ من مسلم الثبوت وشرحه الفواتح وأدلة المخالفين فيهما . قال فى المسلم فائدة قال الذهبي وهو من أهل الاستقراء التام فى نقل حال الرجال « لم يجتمع اثنان من علماء هذا الشأن على توثيق ضعيف ولا على تضعيف ثقة » اه واعترضه شارحه الفواتح بقوله ولعل الاستقراء ليس تاما فان محمد بن اسحاق صاحب المغازي قال شعبة صدوق في الحديث قال ابن علية لابن المنذر مايقول اصحابك فيه قال يقولون انه كذاب قال لا نقبل ذلك .سئل ابو زرعة عنه من تكلم فى محمد بن اسحاق هو صدوق قال قتادة لا يزال فى الناس علم ماعاش محمد بن اسحاق قال سفيان ماسمعت احداً يتهم محمد بن اسحق وروى الميمونى عن ابن معين ضعيف . قال النسائى ليس بالقوى قال الدارقطنى لايحتج به وبأبيه قال يحيى بن سعيد تركته متعمداً ولم اكتب حديثه قال ابن ابى حاتم ضعيف الحديث قال سليمان التيمى كذاب قال مالك اشهد انه كذاب قال وهب مايدريك قال قال لى هشام اشهد انه كذاب فانظر فان كان هو ثقة

المسألة الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو أربعة أمور أحدهاوهو أعلاها كما قال في المحصول ان يحكم بشهادته[١] الا أن يكون الحاكم ممن يرى قبول الفاسق الذى عرف منه انه لا يكذب. الثاني ان يثني عليه بأن يقول هوعدل[٢] أو مقبول الشهادة أوالرواية. الثالث ان يروى عنه من لا يروي الا عن العدل[٣] وقيل الرواية تعديل

فقد اجتمع اكثر من اثنين على تضعيفه وان كان ضعيفا فقد اجتمع اكثر من اثنين على توثيقه فافهم اه

(١) قال الاسنوى « الرابعة فيما يحصل به التزكية وهو اربعة أمور : أحدها وهو اعلاها الخ » أقول قد قدمنا هذا وبينا انه اذا كان الحاكم ممن لا يشترط العدالة في قبول الشاهد لا يكون حكمه تعديلا وكذا اذا كان يشترط ذلك وكان هو ثالث الشهود مثلا لا يكون حكمه تعديلا فهما شرطان ذكر أحدهما الاسنوي وهو ان يكون الحاكم ممن يرى عدم قبول الفاسق بان كان ممن يشترط العدالة في قبول الشاهد ، وأشار فيما يأتى الى الآخر وهو ان لا يكون للحاكم مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود

(٢) قال الاسنوى «الثاني أن يثني عليه الخ» أقول قد قدمنا هذا ايضاً وقلنا ان التزكيـة باخبار العدل بالعدالة هو الثناء على الشاهـد أو الراوى لها مراتب والاصل في مراتبها اصطلاح المزكى في الفاظ التزكية وبينا مراتبها فتذكر

(٣) قال الاسنوى « الثالث ان يروى عنه من لا يروى الا عن العدل الخ » أقول أى اذا روى العدل عن مجهول وهو من لم تعلم عدالتـه ولا فسقه ففيه مذاهب ثلاثة : أحدها التفصيل بين من علم من عادته انه لا يروى الا عن عدل فيكون تعديلا أو لم يعلم ذلك من عادته فلا يكون تعديلا . الثاني تعديل مطلقا لان من شأن العدل أن لا يروى الا عن عدل. والثالث لا يكون تعديلا مطلقا لجواز روايتـه تعويلا على المجتهد بأنه لا يقبل الا بعد التعديل والاول اعدل الاقوال كما في مسلم الثبوت ولذلك قدمه الاسنوي وحكى ماعداه بقيل وقال والاول هو المختار الخ واقتصر عليه في جمع الجوامع فقال ورواية من لا يروى

مطلقا وقيل ليست بتعديل مطلقا كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح [١] والاول هو المختار عند ابن الحاجب والآمدى وغيرهما. الرابع ان يعمل بخبره [٢] فان أمكن

الا للعدل قال شارحه الجلال أى عنه بان صرح بذلك أو عرف من عادته الخ وحكى مقابله بقيل للاشارة الى انه داخل فى قوله قبله فى الاصح ولهذا قال العطار فقوله ورواية من لايروى أى وكذا رواية الخ وكان الاولى تقديمه على قوله فى الاصح لانه من مدخول الخلاف أيضاً وبناء علي هذا قال الجلال وقيل لا لجواز أن يترك عادته اه. ثم قال العطار نقلا عن ابن قاسم وعلى هذا أهل الحديث وقضية التعليل انه لو صدر منه ما يدل على انه لم يترك عادته كان تعديلا اتفاقا اه

(١) قال الاسنوى «كما أن ترك العمل بروايته ليس بجرح الخ» أقول قال فى جمع الجوامع وليس من الجرح ترك العمل بمرويه والحكم بمشهوده اه قال الجلال لجواز أن يكون الترك لمعارض اه والمراد أن يترك الراوى أو الشاهد العمل برواية نفسه أو شهادة نفسه كما اذا كان الخبر الذى رواه الراوي محرما لشيء فارتكبه الراوي أو موجبا لشيء فتركه الراوي أومبيحا فافتى بالحرمة أو الوجوب أو كان الشاهد حكما أو قاضيا فلم يحكم بما شهد به ففى كل ذلك لايكون ترك عمله بمرويه أو بشهادته جرحا في الراوي أو الشاهد لاحتمال أن يكون ثمة معارض لاجله ترك العمل أو انه علم بالنسخ فلا يدل الترك على فسقه وأما ان هذا الخبر حجة أم لا فبحث آخر سيجيء ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى «الرابع أن يعمل بخبره الخ» أقول قال فى جمع الجوامع وكذا عمل العالم فى الأصح اه وقيد الجلال العالم بالمشترط للعدالة فى الراوى قال العطار وهذا يفيد جريان الخلاف في اشتراط العدالة فى الراوي مع أنه لا يعرف فيه خلاف ويمكن أن يكون مراده ما تقدم من خلاف أبي حنيفة في الا كتفاء بالمستور اه وقد علمت أن أبا حنيفة مع الجمهور في اشتراط العدالة فى الراوى وان القول بقبول المستور رواية عنه على خلاف الظاهر من مذهبه ولكن لا بد من هذا القيد اتفاقا احترازا عمن يأخذ برواية المستور فكان

حمله على الاحتياط أوعلى العمل بدليل آخر وافق الخبر [1] فليس بتعديل كما قاله في المحصول والشرط في الذي يزكي أن يكون عدلا [2] وتركه المصنف لوضوحه

الحاصل أن الشرط أن يكون الذي عمل برواية المجهول عالما أي مجتهداً شارطاً أن لا يعمل الا برواية العدل دون الفاسق والمستور والا لم يكن عمله تعديلا كما هو واضح ولذلك قال في مسلم الثبوت ومن المعرفات للعدالة حكم الحاكم وعمل المجتهد شارطين للعدالة كما قدمناه موضحاً

(١) قال الاسنوى « فان أمكن حمله على الاحتياط الخ » أقول هذا بيانه لشرط آخر غير كون العالم العامل بالخبر مجتهداً شارطا للعدالة وهو ما قدمناه بان محل كون العمل تعديلا اذا لم يكن للعامل مستند آخر ولا يكون هو ثالث الشهود والا أمكن حمل العمل به على الاحتياط أو على العمل بدليل آخر

(٢) قال الاسنوى « والشرط في الذى يزكى الخ » أقول قد قدمنا مايشترط في المزكى قريباً فتذكر وحيث قدمنا مراتب الفاظ التزكية فنذكر أيضاً مراتب الفاظ الجرح فنقول أسوأها كذاب وضاع دجال ثم بعدها ساقط ذاهب متروك ثم بعدها ردوا حديثه مطروح ليس بشيء ففي هذه لا حجية ولا تقوية أي لا تصلح رواية هذا المجروح لان تكون حجة في نفسها ولا تقوى غيرها ولا يتقوى بغيره فيصير حجة ثم بعد ذلك ضعيف منكر الحديث واهٍ ثم بعدها فيه مقال ليس بمرضى لين ويصلح هذا للاعتبار والمتابعات . والاعتبار في اصطلاحهم تتبع الاسانيد ليظهر للحديث ما يوافقه لفظاً أو معنى . من ذلك الصحابي الراوي أو غيره من الصحابة وهذا الموافق متابع له ان كان منه وشاهد له ان كان من غيره وقد يطلقان مترادفين فيكون كل منهما متابعاً له وشاهداً له وانما صلح هذا للاعتبار دون الاول لان المراتب الاولى تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقويا ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف هذه الاخيرة فانها لا تدل على الفسق . واذا تعددت طرق الحديث الضعيف وكل طرقه ضعيفة للفسق ولم تبلغ بالتعدد حد التواتر فلا يرتقى بتعدد الطرق التى كلها ضعاف للفسق الى الحجية أصلا لان خبر الفاسق لا يقبل في غير التواتر بخلاف ما اذا

قال « الرابع الضبط وعدم المساهلة في الحديث وشرط أبو على العدد ورد بقبول الصحابة خبر الواحد قال طلبوا العدد قلنا عند التهمة . الخامس شرط أبو حنيفة فقه الراوى ان خالف القياس ورد بان العدالة تغلب ظن الصدق فيكفى » .

أقول لما فرغ من المسائل الاربع الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة فى الخبر رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ [1] ويحصل بشيئين أحدهما الضبط فان كان الشخص لا يقدر على

تعددت هذه الطرق وأوجبت تواتر القدر المشترك فانه يرتقى الى الحجية لأن حجية المتواتر غير مشروطة بالعدالة فيكون خبر الضعاف للفسق عند التواتر حجة. فالضعف بالفسق وغيره عند التواتر سواء وبخلاف ما اذا كان الضعف لغير الفسق مع العدالة فانه بتعدد طرقه يرتقي الى الحجية لان العدالة موجبة لقبول خبره وانما جاءت الريبة من سوء الحفظ وقد ارتفع ذلك بتعدد الطرق ولكن الكمال في تحريره لم يفصل هذا التفصيل بل جعل الضعيف للفسق لا يرتقى بتعدد طرقه ولو أوجبت تواتر القدر المشترك وبنى رحمه الله في فتح القدير على هذا الاصل مسائل كثيرة فعلى المطلع عليه أن يتنبه لذلك ليرجع الى ما هو الصواب من التفصيل الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوي « رجع الى الوصف الرابع وهو الامن من الخطأ ويحصل بشيئين أحدهما الضبط الخ» أقول اشترط في مسلم الثبوت الضبط وعدم التساهل كما صنع المصنف ووافقه عليه الاسنوي وقال في فواتح الرحموت بعضهم اكتفوا بالضبط فقط والاولى ما ذكره المصنف لان الضابط ربما يتساهل فيقع في الغلط الا أن اشتراط العدالة يغنى عن اشتراط عدم التساهل لان العدل لا يتساهل فتأمل . اه وانما أمر بالتأمل لان اغناء العدالة عن اشتراط عدم التساهل لا يمنع من أن الاولى التصريح باشتراطه وهو واضح كما أن الشرط رجحان الضبط وعدم التساهل ليجعل ظن الصدق. وطريقه أن يراقب بكليته الى لفظ الحديث ومعناه ويداوم عليه ويتشبث بمذاكرته حتى يؤدي وهذا مبنى على أن فهم المعنى شرط الرواية ويعرف الضابط بالشهرة وبموافقة الضابطين بأن يكون حديثه مطابقاً

الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالبا فلا تقبل روايته وان كان عدلا لانه تقدم على الرواية ظانا أنه ضبط وما سها والامر بخلافه الثانى عدم التساهل فان تساهل فيه بان كان يروى وهو غير واثق به مثلا رددناه وهذا الشرط ذكره فى المحصول بعد هذه المسئلة ثم قال فان تساهل في غير الحديث واحتاط فى الحديث قبلنا روايته على الرأي الاظهر فلذلك قيده المصنف بقوله فى الحديث . قوله « وشرط أبو على العدد » أى فلم يقبل فى الزنا الا خبر أربعة ولم يقبل فى غيره الا خبر اثنين [١] ثم لا يقبل خبر كل واحد منهما الا برجلين آخرين الى أن ينتهي الى زماننا كما نقله عنه الغزالى فى المستصفى ومنع خبر العدل الواحد . قال فى المحصول الا اذا عضده ظاهر أو عمل بعض الصحابة أو اجتهاد أو يكون منتشرا أورده المصنف بقبول الصحابة خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عائشة فى التقاء الختانين وخبر الصديق فى قوله عليه الصلاة والسلام « الانبياء يدفنون حيث يموتون » وفى

لاحاديث الضابطين المعروفين بالضبط ويكون سيرته موافقة لسيرة الضابطين بأن يراقب هو ليلا ونهاراً كما يراقب الضابط . فان قيل ان العدل لا يروى الا ما يذكر والا لم يكن عدلا فاذا روى حديثاً وتذكر ارتفع احتمال النسيان والتساهل في الضبط. قلنا العدل لا يروى الا ما يعتقد تذكره لا انه لا يروى الا مايذكره في الواقع فالسامع لا يطمئن الا برجحان ضبطه لاحتمال السهو والخطأ في اعتقاد التذكر وهذا لانه اذا لم يكن ضابطاً وكان قاصر الحفظ احتمل احتمالا قويا انه لعله نسى المتن وتذكر غير ما سمع وان كان عدلا لا يكذب قصداً فكيف يطمئن السامع بروايته ولا يحصل الظن بمطابقة الواقع. ولهذا كله أشار الاسنوي بقوله فان كان الشخص لا يقدر على الحفظ أو يقدر عليه ولكن يعرض له السهو غالباً الخ فأفاد بذلك أن طريق الضبط هو ما ذكرناه من أن الراوي يراقب بكليته الى اخر ما سبق

(١) قال الاسنوي « فلم يقبل فى الزنا الا خبر الاربعة ولم يقبل فى غيره الا اثنين الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا قريباً عند الكلام على وجوب العمل بخبر الواحد فارجع اليه

قوله «الائمة من قريش» وفى قوله «نحن معاشر الانبياء لا نورث» ورجوعهم الى كتابه فى معرفة نصب الزكاة وكقبول عمر من عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنهما فى المجوس «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» ونظائره كثيرة. واستدل الجبائى بان الصحابة طلبوا العدد في وقائع كثيرة ولم يقتصروا على خبر الواحد. فمنها ان أبا بكر لم يعمل بخبر المغيرة فى توريث الجدة الى أن أخبره بذلك محمد بن مسلمة ومنها أن أبا بكر وعمر لم يقبلا خبر عثمان رضى الله عنهم فيما رواه من اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رد الحكم بن أبي العاص وطالباه بمن يشهد معه ومنها أن عمر رد خبر أبي موسى فى الاستئذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «اذا استأذن أحدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف» حتى رواه معه أبو سعيد الخدرى الى غير ذلك من الوقائع. والجواب أنهم انما طلبوا العدد عند التهمة والريبة فى صحة الرواية لنسيان او غيره وهذا هو الجمع بين قبولهم تارة وردهم أخرى. قوله «الخامس» أي الوصف الخامس فقه الراوى وهذا الوصف شرطه أبو حنيفة اذا كان الخبر مخالفا للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان الراوى فقيها لحصول الوثوق بقوله[1] فيبقى فيما عداه

---

(١) قال الاسنوي «اذا كان الخبر مخالفاً للقياس لان العمل بخبر الواحد على خلاف الدليل خالفناه اذا كان فقيهاً الخ» أقول قال في الفواتح قال الامام فخر الاسلام راوى الخبر اما فقيه أو غير فقيه لكن عرف بالرواية أو غير فقيه لم يعرف الا بحديث أو حديثين وسيجيء حاله. فخبر الفقيه مقبول يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول يترك به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار الامام عيسى بن أبان والقاضي أبي زيد. وذهب الشيخ أبو الحسن الكرخي الى أنه كالاول وهو مختار المصنف يعني صاحب المسلم حيث قال لنا العدالة اه. قال فى الفواتح يعني أن الراوى عدل ضابط أخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيجب قبوله للادلة السابقة فانها غير فارقة. ووجه قول الامام فخر الاسلام أن النقل بالمعنى شائع وقلما يوجد النقل باللفظ فان حادثة واحدة رويت بعبارات

﴿ تابع الحاشية ﴾

مختلفة. ثم ان تلك العبارات ليست مترادفة بل قد روى ذلك المعنى بعبارات مجازية فان كان الراوي غير فقيه احتمل الخطأ في فهم المعنى الشرعي وان كان عارفا بالمعنى اللغوي واذا خالف الاقيسة بأسرها وانسد باب الرأي قوي ذلك الاحتمال قوة شديدة فلم يبق ظن المطابقة فسقطت الحجية وصار كالخبر المروي فيما ابتلي به العوام والخواص مخالفاً لعملهم ولا يلزم منه نسبة الكذب متعمداً الى الصحابي معاذ الله عن ذلك . ومن ههنا ظهر جواب الاستدلال المذكور فتدبر. ومثلوا لذلك بحديث المصراة كما قال كحديث المصراة وهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه والحديث معروف رواه الشيخان قالوا أبو هريرة غير فقيه وهذا الحديث مخالف للاقيسة بأسرها فان حلب اللبن تعد أولا وعلى الثانى فلا وجه لرد بدل اللبن وعلى الاول فضمان التعدي يكون بالمثل أو بالقيمة والصاع من التمر ليس بواحد منهما بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب فيلزم رد الشاة مع رد القيمة وذلك مما لا نظير له في الشرع فالحديث سقط عن الحجية فسقط احتجاج الشافعي على أن البصرية عيب ترد به الشاة وبقى دليلنا سالما عن المعارضة وهو أن اللبن ثمرة من ثمرات المبيع وبفوات الثمرة لا يفوت وصف السلامة فى المبيع فبقلتها أولى أن لا يفوت كذا قرره شراح كلامه. وفيه تأمل ظاهر فان أبا هريرة فقيه مجتهد لاشك فى فقاهته فانه كان يفتى فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وبعده وكان هو يعارض قول ابن عباس وفتواه كما روي في الخبر الصحيح أنه خالف ابن عباس فى عدة الحامل المتوفى عنها زوجها حيث حكم ابن عباس بابعد الاجلين وحكم هو بوضع الحمل وكان سلمان يستفتى منه فهذا ليس من الباب فى شيء .وفى بعض شروح الاصول للامام فخر الاسلام قال البخارى روى عنه سبعمائة نفر من أولاد المهاجرين والانصار وروى عنه جماعة من الصحابة فلا وجه لرد حديثه فتأمل فان فيه تأملا فان الحق في ذوم استدلال الشافعي ان الحديث مخالف للقرآن حيث قال الله تعالى « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » « وجزاء

على الاصل ورد ذلك بان عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه[1] والعمل بالظن

سيئة سيئة مثلها » والمثل اما مثل صورة ومعنى وذلك فى المثليات أو معنى فقط فى القيميات لتعذر المماثلة في الصورة فوجب أن يكون الضمان فيها بالمثل المعنوى وهو المماثل فى المالية وهو القيمة وصاع التمر بالنظر الى اللبن ليس مثلا له لا صورة ومعنى ولا معنى فقط وأيضاً قد انعقد عليه الاجماع وأيضاً معارض بالسنة المشهورة المتلقاة بالقبول وهى « الخراج بالضمان » ومن هذا تعلم حقيقة مذهب الحنفية وأن ما نسب اليهم ليس على اطلاقه بل فيه التفصيل والخلاف الذى ذكرناه

(١) قال الاسنوى « ورد ذلك بان عدالة الراوى تغلب على الظن صدقه الخ » أقول قد اعترض عليه بان محل ذلك اذا لم يكن القياس معارضاً للخبر اما مع قيام معارضة القياس للخبر فلا حجية في الخبر مع قيام المعارضة وأجابوا عن ذلك بأن القياس ضعيف فانه رأى محض فلا يعارض الحديث. وأيضاً منقوض بخبر الفقيه اذا خالف الاقيسة فانه مقبول مع وجود المعارضة المزعومة . واجيب عن ذلك بأنه اذا لم يكن فقيها احتمل عدم فهمه المعنى الشرعى المنوط بالعلل الشرعية . والقول بأن ذلك بعيد بعيد لانه واقع فقد فهمت فاطمة بنت قيس من أمر النبى صلى الله عليه وسلم لها بالاعتداد فى بيت عبدالله بن أم مكتوم انه لاسكنى لها ولكل مبتوتة ولم يكن كذلك لان عائشة رضى الله عنها حكت أن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس بما ذكر انما كان لكون بيت زوجها عورة والكل فى صحيح مسلم . وعلى كل حال فالذي صرحوا به أن الحق أن الترجيح عند التعارض بالقوة فيقدم القوى على الضعيف وهى غير مضبوطة بل قد تكون القوة للخبر وقد تكون للقياس فلا وجه لترجيح القياس مطلقاً كما يقول عيسى بن ابان ومن تبعه من الحنفية . وبهذا تعلم أن الحنفية فريقان فريق لم يشترط فقه الراوى وهو الذى ذهب اليه الشيخ أبو الحسن الكرخى وفريق اشترط فقه الراوى فقال ان خبر الفقيه يجب العمل به وان خالف القياس وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضا مقبول أيضا يترك

واجب * (فروع) من المحصول : أحدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة المقتضية لرد الشهادة [1] ولا على معرفة نسب الراوى أو علمه بالعربية أو كونه عربيا [2] أو ذكرا أو بصيرا . الثانى اذا اكثر من الروايات مع قلة مخالطته

به القياس الا اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأي بالكلية وهو مختار عيسى بن ابان والقاضى الامام أبي زيد وان الكرخى جعله كالاول مقبولا وان محل الخلاف انما هو فى خبر غير الفقيه اذا خالف جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وهذا كله انما هو فيما اذا روى الحديث بالمعني واما اذا رواه بلفظه فلاخلاف فى قبول خبره وتقديمه على القياس اذا كان الراوى مستكملا شروط القبول ولو كان غير فقيه فكان الواجب على من نقل خلاف الحنفية كالاسنوى وغيره أن يرجع الى كتبهم ويأخذ مذهبهم منها مع أن المخالف بعض الحنفية لا أبو حنيفة

(١) قال الاسنوى «فروع من المحصول احدها لا يتوقف الاخذ بالحديث على انتفاء الغرابة الخ » أقول الغرابة هى ما يسمى بالشذوذ والشاذ المطلق ما انفرد به الثقة من بين الثقات فاذا انفرد الثقة بزيادة فى حديث من بين الثقات فلا يخلو من الاحوال الآتية : اما أن يعلم تعدد المجاس بأن كان المجلس الذى روى فيه الثقة تلك الزيادة غير المجلس الذي روى فيه باقى الثقات ذلك الحديث بدون هذه الزيادة أو جهل التعدد ففى هذه الاحوال يقبل هذا الحديث مع الزيادة اتفاقا أما في صورة العلم بالتعدد فظاهر وأما فى صورة الجهل فيكفى جواز التعدد لان الفرض ان راوى الزيادة ثقة ولا قطع بما يكذبه فيحمل على التعدد وان علم اتحاد المجلس فان كان بحيث لا يغفل عن مثل الزيادة عادة لكمال الاعتناء بها لم تقبل تلك الزيادة ويحمل زيادتها على غلط الثقة الذي رواها او على الخطأ فى فهم المراد ونقله بالمعنى كذلك وهذا هو الممنوع من الشذوذ وان لم تكن الزيادة بحيث لا يغفل عنها فالجمهور يقبل ولو وجدت معارضة فالمصير الى الترجيح وقيل يقبل ان لم يتعذر الجمع ولا يقبل ان تعذر وقيل لا يقبل مطلقا وعليه الامام أحمد في رواية اه ملخصا وأدلة المختلفين فى المطولات

(٢) قال الاسنوى «ولا على معرفة نسب الراوى الخ» اقول اما معرفة النسب

لاهل الحديث[١] فان أمكن تحصيل ذلك القدر فى ذلك الزمان قبلت والافلا. الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان وهو بأحدهما أشهر[٢] جازت الرواية عنه فان كان مترددا بينهماوهو بأحدهما مجروح والآخر معدل فلا . الرابع زعم أكثرالحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا[٣] والمختار أنه ان كان قول

فقد شرطها بعض المحدثين والصحيح خلافه لان العدالة هى علة الظن بالصدق وعدم الكذب ولادخل للنسب وكذا يقال في علمه بالعربية لان المعول عليه هو معرفة الشروط المحصلة لظن الصدق وذلك بالعدالة والضبط وكذا ما بعده الا ترى أنهم قبلوا رواية سلمان الفارسي ولم يكن عربيا وقبلوا رواية المرأة الثقة من غير مشاركة رجل معها فانهم قبلوا رواية عائشة وام سلمة وغيرهما من الصحابيات بدون انضمام أحد مع الراوية رضى الله عنهن. وقد قبلوا خبر عبد الله ابن ام مكتوم مع أنه كان أعمى وكذلك قبلوا خبر ابن عباس رضى الله عنه بعد ابتلائه بذهاب بصره

(١) قال الاسنوى «الثاني اذا أكثر من الرواية الخ» أقول وذلك لما علمت أن المعول عليه العدالة والضبط فلا فرق بين من أكثر الرواية في ذلك وبين من لم يكثر وقد قبلوا رواية أبي هريرة رضى الله عنه مع الاكثار من رواية الحديث ولما اعترضوا عليه في الاكثار من ذلك بين لهم سببه وانه كان ملازماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأمكن أن يحصل ذلك القدر في ذلك الزمان وقبلوا خبر الزبير رضى الله عنه مع أنه لم يكثر رواية الحديث

(٢) قال الاسنوى «الثالث اذا لم يعرف نسبه وكان له اسمان يعني اذا لم يعرف نسبه الذي يميزه عن غيره وكان له اسمان الخ» أقول وعدم قبوله فيما اذا كان مجروحا بأحدهما معدلا بالآخر قد تقدم الكلام فيه لانه مع اتحاد الذات يكون من قبيل من عدله البعض وجرحه بعض آخر

(٣) قال الاسنوى «وزعم أكثر الحنفية اذا رد الحديث الخ» أقول قال فى جمع الجوامع المختار وفاقا للسمعاني أن تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروى عن القبول ومن ثم لو اجتمعا فى شهادة لم ترد وان شك أو ظن والفرع جازم فاولى بالقبول وعليه الاكثر اه قال شيخنا وجه هذا المختار ان الفرع عدل ضابط

الى آخر شروطه وقد تقدم أنه يجب العمل بخبره والوجوب لا يسقط بالاحتمال والاصل وان كان عدلا أيضاً الخ لكنه كذب عدلا وتكذيب العدل خلاف الظاهر. فان قلت يلزم أن يكون الاصل كاذباً وهو أيضاً عدل فيكون خلاف الظاهر. قلت لا بل هو الظاهر لانه كذب فى التكذيب للفرع العدل وقد عرفت أنه خلاف الظاهر فيكون كذب الاصل هو الظاهر الا انه لعدالته يحمل على النسيان فتدبره. ولذلك قال الجلال فلا يكون واحد منهما بتكذيبه الآخر مجروحاً اه قال شيخنا أما الفرع فلما عرفت من ان كذبه خلاف الظاهر وأما الاصل فلان كذبه وان كان هو الظاهر لكن تعمده خلاف الظاهر لعدالته فترجح احتمال النسيان فلا يكون كل منهما مجروحا اه. وقال في مسلم الثبوت وشرحه «اذا كذب الاصل الفرع سقط الحديث اتفاقاً لانتفاء صدقهما معا فيه ولا بد فى الاتصال من صدقهما وهما على عدالتهما» اه وذلك لان الظاهر من حالهما عدم تعمد الكذب اعتقاداً بل ظنا منه ما سمع من غيره السماع منه غلطا او وهما من الآخر لما سمع انه لم يسمع فالكذب الذى وقع من احدهما من غير عمد وهو لا يضر العدالة ثم تعديل كل بدلا ومعا وبعبارة اخرى ان عدالتهما كانت ثابتة من قبل وفى هذا الكذب احتمال ان واحداً منهما تعمد فيه فيفسق أو وقع له الوهم فلا يفسق فلا يفسق واحد منهما بالشك وهذا اذا قطع الاصل بتكذيب الفرع اما لو قال الاصل لا ادرى فالأكثر قالوا الحديث حجة ولا يسقط خلافا للكرخي وجماعة من الحنفية كالقاضي ابى زيد وللامام أحمد روايتان. ونسب القبول الى الامام محمد ابن الحسن والمنع لابى يوسف تخريجا. ومن هذا تعلم الخلاف بين مالخصناه عن مسلم الثبوت وشروحه وبين ما في جمع الجوامع والاسنوى فان كلا منهما يفيد وجود الخلاف فيما اذا كذب الاصل الفرع جازما بذلك غير أن الاسنوى نسب السقوط مطلقاً لا كثر الحنفية وان كان آخر كلامه يدل على أن الاصل اذا جزم بتكذيب الفرع سقط الحديث اتفاقاً وصاحب جمع الجوامع اختار عدم السقوط مطلقاً وما قاله مسلم الثبوت يفيد أن الاصل اذا قطع بتكذيب الفرع ان الحديث

الفرع أقوى في الاثبات من قول الاصل كما اذا كان الفرع جازما والاصل غير جازم فانه يقبل سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الاصل أم لا وان كان

يسقط اتفاقاً وان الخلاف انما هو فيما اذا لم يتذكر الاصل وقال لا أدري وفى هذا لا يسقط الحديث عند الاكثر من العلماء الى آخر ما تقدم وسيأتى لهذا بقية فانتظر

(١) قال الاسنوي « والمختار انه ان كان قول الفرع أقوى من قول الاصل كما لو كان الفرع جازما الخ » أقول قد علمت ان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع فالاكثر على القبول سواء استوى الاحتمالان اللذان عند الاصل ام لا . لان الاصل اذا لم يجزم بتكذيب الفرع لم يكن مكذبا صريحا للفرع فيحمل قوله على النسيان وان كان الاقوى هو كلام الاصل كما اذا كان الاصل جازما بعدم سماع الفرع منه أو كان كل منهما جازما بما قال فالامر كما قال الحنفية من سقوط الحديث. وظاهر كلام الاسنوى هذا انه عند جزم الاصل بتكذيب الفرع سواء جزم الفرع بالسماع أو لم يجزم كان الحديث ساقطا كما يقول الحنفية فيكون السقوط متفقاً عليه . وقال فى تحرير الكمال اذا كذب الاصل الفرع بان حكم بالنفى سقط ذلك الحديث للعلم بكذب احدهما ولا معين . وبهذا سقط اختيار السمعانى وقد نقل الاجماع على عدم اعتباره اه . أى على عدم اعتبار الحديث قال شارحه نقله أي الاجماع الشيخ سراج الدين الهندى والشيخ قوام الدين الكاكى لكن فيه نظر. فان السرخسى وفخر الاسلام وصاحب التقويم حكوا فى انكار الراوي روايته مطلقا اختلاف السلف اه . ولذلك قال المرجاني في خزانة الحواشي على التوضيح لصدر الشريعة اعلم ان المصنف لم يفصل في البيان واغلق المراد فان الانكار نوعان انكار مكذب بالحكم بالنفى بان يقول كذبت على أو ماروبت لك هذا فالجمهور على ان هذا الحديث يسقط للعلم بكذب احدهما لا على التعيين وذلك قادح في قبول الحديث ولا يعرف احد ذهب الى قبوله وانما جوز ذلك ابو المظفر السمعانى وتابعه ابن السبكى بل نقل الشيخ سراج الدين الهندي وقوام الدين الكاكى الاجماع على عدم اعتباره الا انه خلاف ما حكاه القاضي ابو زيد الدبوسى وشمس

الاقوى هو كلام الاصل أو كانا سواء فالامر كما قالوا . قال «وأما الثاني فان لا يخالفه قاطع ولا يقبل التأويل ولا يضره مخالفة القياس مالم يكن قطعي المقدمات بل

الأئمة السرخسي وفخر الاسلام لكن لا تبطل عدالتهما لان الثابت لا يزول بالشك والثاني انكار متوقف بان شك في روايته بان قال : لا اذكر انى رويت هذا الحديث أو لا اعرفه فمذهب مالك والشافعي واحمد في اصح الروايتين عنه انه حجة وعليه الاكثر من المحدثين استدلالا بقصة سهيل بن ابي صالح فانه روى عبد العزيز بن محمد الدراوردي عن ربيعة بن ابي عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين قال فلقيت سهيلا وسألته عن هذا الحديث فقال ما اعرفه قال ان ربيعة اخبرني به عنك قال فان كان ربيعة اخبرك عني فحدث به عن ربيعة عني وصار بعد ذلك يقول حدثني ربيعة عني عن أبي أخرجه ابو عوانة في صحيحه وغيره . ورد بان ليس فيه ما يدل على وجوب العمل به ولا جوازه وهو المطلوب . غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان حدثني الفرع عني ولئن سلم فرأى سهيل لا يكون حجة على غيره ولو سلم فعلى الجازم به لا على جميع الناس على العموم . ولهذا ترك المصنف الاستدلال به . وذهب الامام ابو الحسن الكرخي وابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وعامة اصحابنا الى انه ليس بحجة كالنوع الاول وهو رواية عن احمد اهـ المقصود منه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي وذهب اكثر الحنفية ان الاصل اذا رد الحديث سقط الاستدلال به مطلقا أي سواء كان الاصل رد الحديث جازما بتكذيب الفرع أو كان متوقفا صحيح موافق لما صرح به الحنفية . وما افاده آخر كلامه من ان الاصل اذا كان جازما بتكذيب الفرع سقط الحديث كما يقول الحنفية يحمل على أن ذلك مذهب الشافعية فانهم كغيرهم من الائمة الاربعة يوافقون على رد الحديث اذا جزم الاصل بتكذيب الفرع لان الرد في هذه الصورة اما مجمع عليه كما نقله السراج الهندي وقوام الدين الكاكي واما مذهب الجمهور فقط على ما نقله ابو زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي

يقدم لقلة مقدماته وعمل الاكثر والراوى » أقول لما تقدم في أول الفصل ان العمل بخبر الواحد له شروط بعضها في المخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وذكر شرط الاول وهو المخبر شرع الآن في شرط الثاني وهو المخبر عنه وحاصله أن خبر الواحد لا يجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع أى دليل لايحتمل التأويل بوجه ما [1] سواء كان نقليا أو عقليا لانعقاد الاجماع على تقديم

ونخر الاسلام من وجود الخلاف وأما ما جرى عليه فى جمع الجوامع وفاقا لابن السمعانى فهو على خلاف هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « وحاصله ان خبر الواحد لايجوز التمسك به اذا عارضه دليل قاطع الخ » أقول معارضة خبر الآحاد للقاطع تسمى انقطاعا باطنيـاً . وقد اتفقوا على ان خبر الآحاد اذا عارضه قاطع لا يقبل التأويل لايقبل ذلك الخبر وان اختلفوا فى تطبيق هذه القاعدة على الجزئيات . ومثلوا له بحديث فاطمة بنت قيس التى بت زوجها طلاقها فروت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل لها سكنى ولا نفقة فانه معارض لقوله تعالى «اسكنوهن من حيث سكنتم» أما معارضته له فى السكنى فظاهرة واما في النفقة فلان قوله تعالى «من وجدكم» يحمل عند الحنفية على قراءة ابن مسعود وهي وأنفقوا عليهن من وجدكم . ومثل له الحنفية بحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض لقوله تعالى «واستشهدوا شهيـدين من رجالـكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان» فأوجب شهادة رجلين عند وجودهما وعند عدمهما أوجب شهادة رجل وامرأتين حيث نقل الى ما ليس بمعهـود فى مجالس الحكم دل على عدم قبول شهادة الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يعهد فى مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما اوجب حضورهما . على أن النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال ولذلك قال فى المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية أي لم يقع العمل به الا في زمان معاوية . ومثلوا أيضاً بحديث المصراة فانه معارض لقوله تعالى «فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم» وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد وباطنه ولا ينسخ ذلك

المقطوع به على المظنون اللهم الا اذا كان الخبر قابلا للتأويل فانا نؤوله جمعا بين الادلة واليه أشار بقوله ولا يقبل التأويل وهو جملة حالية من المفعول وهو الهاء في يخالفه ويقع في بعض النسخ اسقاط الواو ومع ذلك فالجملة عائدة الى المفعول

بهذا لان الكتاب قطعي متواتر النظم لاشبهة في متنه ولا في سنده . وكذا اذا عارض خبر الآحاد ظاهر الكتاب لايقبل عند الحنفية لهذا الذي قلناه . ولكن الخلاف بين الحنفية والشافعية انما هو في عمومات الكتاب وظاهره فمن يجعلها ظنية يعتبر خبر الواحد على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلايعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلاينسخ الكتاب ولايزاد به عليه أيضاً لانه بمنزلة الفسخ أيضاً وبالاول قالت الشافعية وبالثاني قالت الحنفية كما ان الشافعية أجابوا عن قول صاحب المبسوط ان حديث القضاء بالشاهد واليمين لم يقع العمل به الا زمن معاوية بانه روى عن علي رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بالشاهد واليمين فلايكون العمل به من مبتدعات معاوية. قال المرجاني في خزامة الحواشي على التوضيح ان الحديث في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعا انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين صاحب الحق . وروى عنه أيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعي . وعن علي رضي الله عنه انه كان يقضي بالشاهد واليمين فعلى هذا لايكون العمل به من مبتدعات معاوية . لكن قال المرجاني أيضاً في خزامة الحواشي على التوضيح ان الحديث وان كان في صحيح مسلم عن ابن عباس مرفوعا انه عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد ويمين لكنه مما انتقد عليه . قال الترمذي في كبيره سألت محمدا عن هذا الحديث فقال ان عمرو بن دينار لم يسمعه من ابن عباس ، وفي الكشف طعن فيه يحي بن معين وابراهيم النخعي والزهري حتى قال الزهري اول من افرد الاقامة معاوية وأول من قضى بشاهد ويمين معاوية . وقال الزهري أيضاً القود في القسامة من امر الجاهلية فاول من قضى به في الاسلام معاوية وروى عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال « كانت دية اليهودي والنصراني زمن النبي صلى الله عليه وسلم مثل دية المسلم وكذا زمن ابي بكر وعمر

أيضاً فانه الصواب الموافق لتقرير أصليه وهما الحاصل والمحصول. قوله « ولا يضره » أي لا يضر خبر الواحد مخالفته لثلاثة امور. الاول القياس وتقريره أنه اذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم فى العموم أنه يجوز وان أمكن العكس فسيأتى فى القياس انه يجوز أيضاً (١) وان تنافيا من

وعثمان فلما كان زمن معاوية اعطى أهل القتيل النصف وأبقى النصف فى بيت المال ثم قضى عمر بن عبد العزيز فاتم النصف وألغى ما كان يفعل معاوية ولم ازل اذاكر عمر فاخبر ان الدية كانت تامة لاهل الدية . قلت يحتمل ان يكون ذلك لان النصارى من الروم فعلوا كذلك بالمسلمين لجارام بما فعلوا والله أعلم . اه .
وعلى كل حال فالحديث معارض بالآية وبقوله عليه الصلاة والسلام « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » وفى رواية « على من انكر » فغاية ما يترتب على ماذكر من القيل والقال انه لا يصلح لان يكون مثالا أو يصلح ، وهذا لا اهمية له لان الطعن فى المثال ليس من دأب الرجال كما ان الحنفية والشافعية متى اتفقوا على ان المعارض لخبر الآحاد قطعى الدلالة قطعى الثبوت اتفقوا على عدم قبوله وعدم العمل به وانما الخلاف فى قطعية المعارض فهو خلاف فى تطبيق القاعدة كما قلنا

(١) قال الاسنوى « وتقريره انه اذا تعارض القياس وخبر الواحد فان أمكن تخصيص الخبر بالقياس الخ » أقول قال صدر الشريعة فى تنقيحه وتوضيحه أن الراوى اما معروف بالرواية واما غير معروف بها فان عرف بحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وأبى موسى الاشعرى وعائشة ونحوهم فالحديث يقبل وافق القياس أو خالفه . وحكى عن مالك رضى الله عنه ان القياس مقدم عليه ورد بان الحديث حينئذ يقين باصله وانما الشبهة فى نقله وفى القياس العلة محتملة وهى الاصل . وأيضاً اذا ثبت ان هذا علة لكن يمكن ان يكون فى الفرع مانع أو لخصوصية الاصل أثر وان كان معروفا بالرواية فقط وليس معروفا بالفقه والاجتهاد فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأى اه

كل وجه نظرنا في مقدمات القياس وهي ثبوت حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس على خبر الواحد (١) ولم يستدل عليه المصنف

وقد قدمنا ذلك أيضاً . ومن هذا تعلم أن الحنفية يوافقون الشافعية في أن خبر الواحد لا يضره مخالفة القياس اذا كان الراوى معروفا بالفقه والاجتهاد وكذا اذا كان غير معروف بذلك ولكنه معروف بكثرة الرواية يقبل ان وافق قياسا ولو خالف قياساً آخر ولكن اذا خالف جميع الاقيسة كان مردوداً عند بعض الحنفية كما تقدم مقبولاً عند الشافعية وعند بعض الحنفية وان محل الخلاف فيما اذا تنافى الخبر مع القياس من كل وجه وأما تخصيص الخبر بالقياس فقد تقدم الكلام على مذهب الحنفية فى العموم أيضا . وأما العكس فسيأتي أيضا في القياس

(١) قال الاسنوى « فان كانت ثابتة بدليل قطعي قدمنا القياس الخ » أقول اذا كان ثبوت الحكم وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة في الفرع وانتفاء المانع من كون خصوصية الاصل جزءاً من العلة أو خصوصية الفرع مانعا كل ذلك ثابتاً بالدليل القطعى فالفرع حينئذ اما ان يكون أولى بالحكم من الاصل أو مساويا له فيه فلا يكون من قبيل القياس الذى فيه الخلاف بل هو عند الحنفية يسمى دلالة النص أو مفهوم موافقة وعند الشافعية يسمى مفهوم موافقة وفحوى الخطاب وقياساً جليا . وليس الكلام فى هذا ولا خلاف فى ان ذلك يقدم على خبر الواحد لانه أقوى ثبوتا لكون الثبوت فيه بالقطعى فالخلاف انما هو فى القسم الثانى وقد علمت مما قدمنا ان مشايخ الحنفية مختلفون فى هذا الشرط فى تقديم الخبر على القياس وان الشيخ ابا الحسن الكرخى لم يشترط كون الراوي معروفا بالفقه فى ذلك ونزيدك الآن ان صاحب التوشيح على التلويح قال وتوضيح الكلام من تلخيص الكشف والتحرير والمسلم وشروحها وحواشى المرجاني أن اشتراط فقه الراوي فى القبول لم ينقل عن ابى حنيفة رحمه الله وصاحبيه ولا عن غيرهم من السلف الصالحين بل المنصوص عنهم مطلقا ان خبر

لوضوحه وان لم تكن قطعية بأن كانت هى أو بعضها ظنيا فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح ونص عليه الشافعى فى مواضع[1] ونقله عنه الامام. وقال مالك يقدم

الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل حتى قال ابو حنيفة رحمه الله «ماجاءنا عن الله ورسوله صلى الله عليه وسلم فعلى الرأس والعين» وفى الكشف اشتراط فقه الراوى مذهب عيسى بن أبان واختاره ابو زيد الدبوسى في الاسرار وخرج عليه حديث المصراة وخبر العرايا وتابعه اكثر المتأخرين فاما الشيخ ابو الحسن الكرخى ومن تابعه فعندهم يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة ويقدم على القياس. قال ابو اليسر رحمه الله واليه مال اكثر العلماء لان التغيير من الراوى بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر انه يروى كما سمع ولو غيّر يغيّر على وجه لا يغير المعنى وهو الظاهر من احوال الصحابة رضى الله عنهم والرواة العدول. وقد نقل عن صاحب الكشف انه استدل على صحة هذا القول بما نقل عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبولهم خبر الواحد على خلاف القياس مطلقا وانه قال وشواهده كثيرة والمنقول عن اصحابنا تقديم خبر الواحد مطلقا بلا شرط الفقاهة. وبذلك ظهر ان أبا حنيفة وصاحبيه واصحابنا الحنفية وغيرهم من السلف الصالحين قبلوا خبر العدل الضابط وقدموه على القياس مطلقاً بلا فرق بين كون الراوى معروفا بالفقاهة أو غير معروف بعد كونه عدلا ضابطا. وانما اعدنا الكلام هنا وان كان قد تقدم بعضه لانه مزلة الاقدام ومزلقة الافهام لتقف على ما هو الحق وان ما نسبه الاسنوى وصاحب جمع الجوامع لابى حنيفة وغيرهم من مشايخ الحنفية مخالف للمنقول عنه وعن صاحبيه وعن سائر اصحابنا الحنفية وان الذى قال باشتراط فقه الراوى فى تقدم الخبر علي القياس هو عيسى بن ابان ومن تبعه على انه انما اشترط ذلك فيما اذا خالف الخبر جميع الاقيسة وانسد باب الرأى وفيما عدا ذلك فلم يشترط فقه الراوى وقوله خلاف الصحيح من المذهب كما ترى مما ذكرناه

(١) قال الاسنوى « فانه يقدم خبر الواحد على الصحيح الخ » أقول أى

القياس وقال القاضي بالوقف[١] وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا وعممه بعضهم[٢] ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بأن مقدماته

مطلقا سواء كان الراوى معروفا بالفقه أوغير معروف بالفقه كثير الرواية أو لا بعد كونه عدلا ضابطاً

(١) قال الاسنوى « وقدم مالك القياس الخ » أقول قد علمت ان هذا محكى عن مالك وانه مردود. والذى حكاه عنه صدر الشريعة فى توضيحه تبعا لما في أصول فخر الاسلام . قال في الكشف المراد انه لم يشتهر هذا المذهب عن مالك رحمه الله وقال صاحب القواطع هذا القول باطل مستقبح عظيم وأنا أجل منزلة مالك رحمه الله عن مثل هذا القول ولا ندري ثبوته عنه اه

(٢) قال الاسنوي « وهذا الخلاف خصصه في المحصول بما اذا كان البعض قطعيا والبعض ظنيا الخ » أقول قال في جمع الجوامع وشرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى أو خالفه راويه أو عارض القياس يعنى ولم يكن راويه فقيها أخذا من قوله ويقبل من ليس فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس . وثالثها في معارض القياس انه ان عرفت العلة فى الاصل بنص راجح في الدلالة على الخبر المعارض للقياس أو وجدت قطعاً فى الفرع لم يقبل الخبر المعارض لرجحان القياس عليه حينئذ أو ظناً فالوقف عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ والا أي وان لم تعرف العلة بنص راجح بان عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح قبل الخبر اه مقتصراً على قدر الحاجة منه . وقالا بعد ذلك ويقبل من لم يكن فقيها خلافا للحنفية فيما يخالف القياس لما تقدم مع جوابه اه والذى تقدم هو قوله استدلالا للحنفية لأن مخالفته ترجح احتمال الكذب قلنا لانسلم ذلك اه فحاصل الدليل أن الفقاهة توجب غلبة الظن بروايته وحاصل الرد أن بعدالة الراوى وضبطه تحصل غلبة ظن الصدق خالف القياس أو وافقه مطلقا فلا حاجة الى شرط الفقاهة . ومن ذلك تعلم أن ما قاله في المحصول قول من الأقوال التي حكاها صاحب جمع الجوامع وأن المعول عليه عدم التفصيل وأن خبر العدل

أقل من مقدمات القياس[1] لان الخبر يجتهد فيــه في العدالة وكيفية الرواية وأما القياس ففى الامور المتقدمة كلها واذا كانت مقدماته أقل كان تطرق الخلل اليه أقل فقدم لامتيازه عليــه بهذا ومساواته له في الظن . قوله «وعمل الاكثر» أشار به الى الامر الثاني من الامور الثلاثة المتقدمة وهو[2] مجرور عطفاً على القياس

الضابط مقــدم على القياس في جميع الأحوال وانما عولوا على ذلك وان كان ترجيح الراجح حتماً على المجتهد فيقدم القياس عند ترجيح ثبوت العلة ويقدم الخبر عند ترجيحه والترجيح عند التساوي تحكم فيتوقف عند التساوى حتما وان ذلك ظاهر لا ينـكره أحد لأن ترجيح الراجح ضرورى ومجمع عليه لان محل الخلاف انه هل يوجد مثل هذا القياس أم لا فمطمح نظرهم أنه لا يوجد فمن ادعى رجحان القياس ولو في صورة فعليه اتيانه ودونه خرط القتاد كذا يؤخذ من الفواتح شرح مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي « ثم استدل المصنف على تقديم الخبر بان مقدماته أقل الخ أقول بأدنى تأمل فى هذا الدليل تعلم صحة ما قلناه من انه ان كان كل من حكم الاصل وكونه معللا بالعلة الفلانية وحصول تلك العلة فى الفرع وانتفاء المانع ثابتا بدليل قطعي قدم على الخبر لا لانه قياس بل لانه دلالة النص أو مفهوم موافقة وفحوى الخطاب وان الخلاف فيما هو قياس اتفاقا

(٢) قال الاسنوى « أشار به الى الامر الثاني من الامور الثلاثة المتقدمة الخ » أقول قال الحنفية ان عمل غير الراوى بخلاف خبر الراوى فان كان صحابياً ففيه تفصيل ان كان الخبر مما يحتمل الخفاء على العامل بخلاف الخبر لا يضر لانه من الحوادث النادرة فيحتمل أن يكون تركه لعدم العلم بالحديث فلا يورث ضعفاً في الحديث وان كان لا يحتمل الخفاء على العامل كان عمله على خلافه قدحا في الحديث ولذلك لم يعمل الحنفية بما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والشافعي وعبد الرزاق وابن أبي شيبة والطحاوى عن عبادة بن الصامت «خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ثم نفي سنة» لما ثبت أن أمير المؤمنين عمر بن

أي لا يضره مخالفـة القياس ولا مخالفة عمل الاكثرين لان الاكثرين ليسوا بحجة لـكونهم بعض الامة . قوله « والراوى » أشار به الى الامر الثالث وهو أيضاً مجرور عطفاً على القياس أيضاً وحاصله أن عمل الراوى على خلاف ما رواه لايكون قدحاً فى ذلك الحديث كما نقله الامام وغيره عن الشافعى(١) واختاره هو

الخطاب حلف أن لا ينفي أبدا بعد لحاق من غربه مرتدا بالروم . وقال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه « كفى بالنفي فتنة » وقالوا في تغريب عمر قبل ذلك لعله للسياسة لا لكونه حدا فلما عمله هذان الامامان الهاديان المهديان عمر وعلي على خلاف رواية عبادة وابن مسعود ومثله لا يخفى على مثلهما بل هما أولى بالعلم به من عبادة وابن مسعود فان الخليفة أحق بمعرفة أمر الحد لانه هو المـأمور بالاقامة فلذلك قلنـا ان تغريب عمر أولا كان سياسة من عنده .وان كان هذا العامل على خلاف خبر الراوى غير صحـابي فالعمل بالخبر واجب وان كان غير الراوي الذي عمل على خلافه أكثر الامة لان الخبر حجة وعمل غير الراوى على خلافه حيث لم يكن اجماعا ليس بحجة . وبذلك تعلم أن الحنفية فصلوا على وجه ما قلنا وأما الشافعية فلم يفصلوا بل قالوا يعمل بالخبر وان خالفه الاكثر مطلقا ولو كان المخالف صحابيا

(١) قال الاسنوي « وحاصله ان عمل الراوى على خلاف ما رواه لايكون قدحا فى ذلك الحديث الخ » أقول هذه المسـألة قد اختلف فيها العلماء وفيهـا تفصيل لان الحـديث الذى رواه الراوى اما أن يكون مجملا باتفـاق الحنفية والشافعية وهو مالا يعلم معناه الا بالبيان من المتكلم ولا شك أن عمل الراوي له على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه لايكون الا عن سماع من المتكلم به فيجب الاتباع قطعا واما أن يكون مجملا عند الشافعية فقط دون الحنفية وهو ما لم يتضح معناه ويمكنه حمله على أحد معنييه أو معانيه وتعيين المراد منه بغير السماع من المتكلم به بل بالقرينة اجتهاداً وهذا لو كان حجة لزم تقليد المجتهد رأي غيره وهو يخطئ ويصيب فلهذا لم يقبله أكثر مشايخ الحنفية ويقبله الشافعية واما أن يكون من قبيل الظاهر فيحمله الراوي على خلاف ظاهره واما أن يكون

وأتباعه والآمدى ونقل في المعالم عن الاكثرين انه يقدح وقد تقدمت المسئلة

مفسراً فيخالفه ويترك العمل به . فالاول كتخصيص العام بأن يكون لفظ الحديث الذى رواه عاماً فيحمله راويه على التخصيص فالاكثر من الشافعية والمالكية يحملون الحديث على الظاهر وهو العموم وفيه قال الشافعى رضى الله عنه « كيف اترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته » والحنفية والحنابلة يحملونه على ماحمله الراوى عليه . وفرق الشافعية بين حمل الراوى ما رواه اذا كان مجملا على أحد محمليه وبين عمل الراوي بخلاف ظاهر مرويه بان في الاول ترجيح أحد المتساويين وفي الثانى ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين أهون من ترجيح المرجوح وتفصيله ان الخبر فى الاول ليس بحجة في نفسه لاجماله وانما يحتمل الحجية بالبيان والراوى قد بين فيقبل بخلاف الثاني فان الخبر حجة فى نفسه فحمله مبطل لحجيته فلا يعتد به ورده فى مسلم الثبوت وشرحه بان كلا الحملين عنده لا بد فيهما من قرينة فان الحكم بتعيين المراد مطلقاً لا يتأتى من غير قرينة فترجيح أحد المتساويين وترجيح المرجوح سيان فى صيرورتهما حجة بالقرينة فان كان تأويله بالقرينة كما يقول حجة فكلاهما حجة والا فلا شيء منهما حجة فلا فرق وهذا الرد بناء على مذهب الشافعية لالزامهم لان مذهبهم أن المجمل هو غير متضح المعنى وحينئذ لايسلم عدم الحمل الا بالقرينة المعاينة بل يجوز حمله على أحد معنييه بالرأى أو بكون المعنى مأنوساً بالنسبة الى الآخر. وأما المجمل عند الحنفية كما تقدم فهو ما لم يعلم الا بالبيان من المتكلم ولا شك أن حمله على أحد المعنيين وتعيين المراد فيه لايكون الا عن سماع فيجب الاتباع قطعا فكان حمله على أحد معنييه بالرأى ليس بحجة وأما الحنفية والحنابلة فقد استدلوا بان ترك الظاهر بلا موجب حرام والصحابى الراوى عدل ثقة اتفاقاً لاسيما اذا كان ممن أسلم قبل الفتح ودخل البيعة فلا يترك ظاهر مرويه الا بدليل قطعاً وهذا الدليل اما السمع أو القرينة المعاينة وكلاهما موجبان ان المحمول عليه مراد الله ورسوله فيجب اتباعه بخلاف ما اذا كان الحديث غير ظاهر بل هو محتمل لمعاني فانه مع احتماله للمعانى تجوز مخالفة أحدها والعمل بالآخر بالرأي فقط ولا ينافي

ذلك العدالة فيتأتى من الصحابى فلا قطع فيها بأن الحمل اما بطريق السماع او القرينة المعاينة على أنه المراد فلا يجب اتباعه فاتضح الفرق واندفع مايقال ما بال الحنفية قبلوا حمل الصحابي فى الاول دون الثانى مع أن في الثانى ابطال الحجة دون الاول . وأما تجويز خطأ الصحابى بظن ماليس دليلا على الصرف عن الظاهر دليلا عليه فمندفع بأن الغالب من حال الصحابي هو العمل بما يسمع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بالقرينة المعاينة من حاله صلى الله عليه وسلم وذلك لعدالته فيكون ماحمل عليه الحديث مراد الله ورسوله والحنفية لايدعون القطع بذلك فان الظن فى مثل هذا واجب العمل ولا ينافيه هذا التجويز بل يقولون ان هذا التجويز غير ناشيء عن الدليل لاسيما فى مثل الخلفاء والعبادلة فلا اعتداد به وأما لو ترك الصحابى نصاً مفسراً غير قابل للتأويل وكان هو الذى روى هذا النص كان ذلك قدحا في الحديث فلا يعمل به ويتعين حمل تركه العمل به على علمه بالناسخ لان مخالفة النص المفسر الذى لايحتمل التأويل معصية عسى ان تكون كبيرة والصحابي أجل وارفع من ان يرتكبه وقد فرضنا انه لايحتمل التأويل فلا يمكن أن يقال يحتمل أن يكون تركه مؤولا فتعين الحمل على علمه بالناسخ لاغير . فاما ان يكون علمه بالنسخ خطأ أو صوابا والاول بعيد جداً عن الصواب لان احتمال جعله ماليس ناسخاً في الواقع ناسخاً أبعد عن الصواب فان ناسخ النص المفسر الذى لايحتمل التأويل لا يكون الا مثله فلا يحتمل الخطأ فيه فتعين الثانى فيجب اتباعه . وبهذا يندفع ما اعترض به الشافعية على قول الحنفية تعليلا لعدم وجوب العمل لانه انما خالفه لدليل حيث قالوا في دفعه انما هو دليل في ظنه وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقلد مجتهداً • ووجه الدفع أننا فرضنا أن الحديث الذي رواه الراوى وعمل على خلافه نص مفسر لا يحتمل التأويل وحينئذ لا يترك الراوي العمل به الا اذا نسخه نص مثله مفسر لا يحتمل التأويل وهذا لا يمكن أن يقال فيه انه في ظن الراوي وانما الذى يخطر بالبال أن يقال انه ظن ما ليس بناسخ ناسخاً

﴿ فروع ﴾ حكاها فى المحصول : أحدها خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافاً للحنفية[١]. لنا قبول الصحابة خبر عائشة رضي الله عنها فى التقاء الختانين

وقد علمت دفعه أو يقال انه عمل على خلافه بغير دليل أصلا وهو معصية يبعد كل البعد أن يرتكبها الصحابي العدل الثقة اتفاقا ولو ارتكب ذلك لانعمل لا برأيه ولا بروايته • ومحل الخلاف فيما اذا تقدمت الرواية على العمل كما هو واضح فان تأخرت أو لم يعلم الحال فيجب العمل بالرواية اتفاقا كذا صرح به الجلال على جمع الجوامع. فان قيل عمل الراوي بخلاف روايته مثل عمل غيره ممن ليس بصحابى وروي الحديث فيجب أن يعتبر أيضا ويتنع وهو باطل اتفاقا لانه لايعتبر اتفاقا. قلنا قياس مع الفارق لان الرواة غير الصحابة ليس لهم الا الرواية ولا علم لهم بالقرائن ولا بالسماع بخلاف الصحابى فله مشاهدة القرائن والسماع وفيهما العبرة كما لا يخفى فلا يتساويان في الحجية لراوى الحديث مطلقاً الا ترى أن قول الصحابي يعتبر في حمل المجمل بمعنى الذي يحتمل المعاني دون غيره فلا يعتبر في حمل هذا المجمل عند المالكية والشافعية وان كان الصحيح لا يعتبر أيضاً عند الحنفية فى هذا كما تقدم فحيث فرقوا فى هذا بين الصحابي وغيره فيفرق كذلك بين عمل الصحابي بخلاف رأيه وبين عمل غيره كما قلنا

(١) قال الاسنوي « فروع حكاها في المحصول أحدها خبر الواحد فيما تم به البلوى مقبول خلافا للحنفية الخ » أقول مثله في جمع الجوامع حيث قال مع شرحه وقالت الحنفية لا يجب العمل به فيما تعم به البلوى بأن يحتاج الناس اليه كحديث « من مس ذكره فليتوضأ » صححه الامام أحمد وغيره لان ماتعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله تواتراً لتوفر الدواعى على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه. قلنا لا نسلم قضاء العادة بذلك اه . قال العضد سنداً للمنع بقولهم لا نسلم قضاء العادة بتركه بدليل قبول الامة له في تفاصيل الصلاة ووجوب الغسل من التقاء الختانين وهما مما تعم به البلوى . وأيضاً قبوله في نحو الفصد والحجامة والقهقهة في الصلاة والحنفية أوجبوا بها الوضوء وهو منها فهم محجوجون به اه . وبهذا تعلم أن قول الاسنوي لنا قبول الصحابة الخ هو في

ولان الخصم قد قبل أخبار الآحاد فى القيء والرعاف والقهقهة فى الصلاة

الحقيقة سند لمنع كون ما تعم به البلوى تقضى العادة بنقله تواتراً يرشد الى هذا قوله آخراً مع عموم البلوى فيها فهم يقولون ان هذه الاشياء مما تعم بها البلوى ويحتاج اليها الناس ولكن لا يسلمون أن العادة تقضى بنقله تواتراً حتى يرد خبر الآحاد وذلك لاتفاق الجميع على أن ما قضت العادة بنقله تواتراً لا يقبل فيه خبر الآحاد وانما الخلاف فى ان ما عمت به البلوى واحتاج الناس اليه هل هو مما تقضي العادة بنقله تواتراً أو ليس مما تقضي العادة بنقله تواتراً فقالت الحنفية نعم تقضى العادة بذلك وقالت الشافعية لا تقضي العادة بذلك وأقول ان عامة الحنفية قالوا ان خبر الواحد فيما يتكرر وقوعه وتعم به البلوى لا يعمل به الا اذا اشتهر أو تلقته الامة بالقبول كذا حرر هذه المسئلة الكمال بن الهمام في تحريره ومثل لما تلقته الامة بالقبول بحديث التقاء الختانين المروي عن عائشة رضى الله عنها رواه الترمذى وابن ماجه فقبله عمر وسائر المهاجرين رضى الله عنهم حتى قال عمر لمن لا يرى الغسل من التقاء الختانين «لا تبالي فى الرجم وتبالى فى اراقة صاع من ماء» وقد رواه أيضاً مسلم عن أبى موسى الاشعرى . على أن كون هذا مما عمت به البلوى منظور فيه بل هذا الصنع يقع نادراً غاية الندرة وأما قولهم قبلته الامة فى تفاصيل الصلاة فيكون القبول مجمعاً عليه فأجاب الحنفية عنه كما قدمناه أن قبول الامة أحاديث تفاصيل الصلاة مسلم لكن قبولهم فيما عمت البلوى به مخالفاً لعمل الاكثر ممنوع . وأما خبر الفاتحة فكانت الامة يقرؤنها في الصلاة فهو انما بين ان فعلهم يقع امتثالا لوجوب الشرع فليس من الباب فى شيء فيقبل وانما لم تثبت الركنية لامتناع الزيادة على الكتاب بخبر الواحد عند الحنفية . أما خبر غسل اليدين للمستيقظ كما روى أبو هريرة «اذا استيقظ أحدكم من المنام فلا يغمسن يده فى الاناء» كما رواه الشيخان فانما جاء فيما أمكن الغسل فيه قبل الغمس بان يكون الاناء صغيراً فيمكن رفعه فلا يخالف ما عمت به البلوى من المهراس . وقول عائشة وابن عباس رضى الله عنهما رداً على أبى هريرة راوى

الحديث فما نصنع بالمهراس لم يكن رداً للحديث وانما كان ردا لما فهمه أبو هريرة في الحديث من العموم فليس هذا من الباب في شيء أيضا. على أنه قال في التيسير «لم يثبت هـذا عنهما وانما يثبت عن رجل يقال له قين الاشجعي وفي صحبته خلاف» اه والمهراس حجر منقور عظيم لا يستطيع احد تحريكه يؤخذ منه الماء باليد أو باناء صغير ويتوضأ منه بادخال اليد فيه. وبالجملة فكلام الحنفية انما هو فيما تكرر وقوعه وعمت به البلوى ووقع مخالفاً لعمل الصحابة فان هذا لا يقبل عند عامة الحنفية ألبتة ولذا لم يقبل الحنفية حديث «لا يؤمن فاسق لمؤمن» ونظائره مما خالف عملهم جميعا وقبل الحنفية حديث وجوب الوتر لان الامة كانوا كلهم يوترون فذلك الحديث انما بين ان عملهم كان لاجل الوجوب فليس مخالفا لما ابتليت به الامة وعملت به فليس من محل النزاع في شيء. ولذلك أيضاً لم يقولوا برد حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وردوا على من رده تفريعا على مذهبهم لان المسألة كانت مختلفة فيما بين الصحابة والحديث الوارد فيه قد تلقاه بعض الصحابة وأكثر التابعين بالقبول وقد نقله صاحب سفر السعادة عن العشرة المبشرين بالجنة. وأما قول الشافعية ان الحنفية قبلوا خبر الآحاد في القيء والرعاف والفصد والحجامة والقهقهة فقد قال في رده الحنفية انا لا نسلم ان الاحاديث الواردة في هذه من محل النزاع فانها ليست مما يتكرر وتعم به البلوى حتى تشتد الحاجة اليه فان الرجل قلما يفصد أو يحجم الا عند عروض المرض وكذلك كل من القيء والرعاف والقهقهة انما يوجد في بعض أوقات قليلة خصوصا القهقهة في الصلاة فانها لا تكاد توجد الا نادراً ممن ليس له تثبت لامر الصلاة. واما ما قيل ان العذر في القهقهة في الصلاة صحيح وأما فيما عداها مما يخرج من غير السبيلين من النجس فالنـاس يبتلون به كثيراً فهو ممنوع لان خروج النجاسة من غير السبيلين غير معتاد وانما يبتلى به صاحب المرض فلا تشتد حاجة الناس اليه. على أنه ان سلم أنه فيما يتكرر وتعم به البلوى لـكن من أين علم انه مخالف لعمل الا كثر حتى يكون من الباب. وعلى التنزل نقول ان الانتقاض بالنجس الذي يخرج

ووجوب الوتر مع عموم البلوى فيها. الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لايجب عرض خبر الواحد على الكتاب وقال عيسى بن أبان يجب[1]. الثالث مذهبنا ان

من غير السبيلين ثابت بالقياس وهو مقبول فيما يتكرر وتعم به البلوى وان كان المعول عليه عند الحنفية في الاثبات هو الخبر واعترض الشافعية بأن القياس مقبول فيما يتكرر وتعم به البلوى وهو دون خبر الآحاد فاذا قبل ما هو دون الخبر فلأن يقبل فيه الخبر أولى. وأجاب الحنفية بانهم لايسلمون ان القياس دون الخبر فيما يتكرر وتعم به البلوى لان القياس يوجب الظن بخلاف خبر الواحد في ذلك. ألا ترى أن القياس لا تكليف بمقتضاه الا بعد ظهور الرأي وقد يكون الاصل المقيس عليه معروفاً فيما بينهم متلقى بالقبول بخلاف الخبر فانه يتوجه التكليف من حين نزوله واطلاع أهل الابتلاء غير القايس غير لازم كما قال عليه الصلاة والسلام « رب حامل فقه غير فقيه » رواه البخاري، وأما الخبر فالعادة قاضية بنقله واشاعته بعد العلم به فيما تعم به البلوى فاذا لم يشع فيهم وعملوا بخلافه علم أنه غير صالح للاحتجاج فافهم. وبهذا تعلم ان الذي رده الحنفية هو خبر الآحاد الذي ورد فيما يتكرر وتعم به البلوى وعملوا على خلافه ولذلك قلنا فيما سبق ان الذي يظهر في تحرير المسألة من كتب أئمة الحنفية الكرام ان الخبر الشاذ المروي من واحد أو اثنين فيما تعم به البلوى وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة وعملوا به ويبتلون به بحيث يكونون لو علموا بالخبر لعملوا به سواء كان الخبر في مباح او مندوب او واجب او محرم او مكروه لم يقبل ولم يعمل به ويكون مردوداً والذي يغلب على الظن أن قبول مثل هذا الخبر بعيد عن الصواب ولذلك يكاد يكون الخلاف لفظياً بحمل ما قاله الشافعية من القبول على خلاف هذا الخبر من اخبار الآحاد وقد علمت ان الحنفية ايضاً لا يردونها

(١) قال الاسنوي « الثاني قال الشافعي رضي الله عنه لايجب عرض خبر الواحد على الكتاب الخ » أقول استدل لما ذهب اليه عيسى بن ابان من وجوب العرض بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه « قال يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالف فردوه » واعترض عليه بانه خبر آحاد وقد خص منه البعض اعني المتواتر

﴿ تابع الحاشية ﴾

والمشهور فلايكون قطعيا فكيف تثبت به المسألة الاصولية. وأجاب السيد الشريف بانه لاشك أن المراد الاحاديث التى لايعلم ثبوتها فلا يشمل المشهور والمتواتر للعلم بثبوتهما فكيف خصا من هذا الحديث. قال صاحب الكشف أهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن أبى الا شعث عن ثوبان وقد قالوا ان يزيد بن ربيعة مجهول لايعرف له سماع من ابى الاشعث وانما يروى ابوالاشعث عن ابى أسماء الرحبى عن ثوبان فكان منقطعا أيضا فلايصح الاحتجاج به. وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو اعلم هذه الامة فى علم الحديث وتركته الرواة على انه مخالف للكتاب أيضا وهو قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على مايقتضيه ظاهره وقد أجاب صاحب الكشف أن الامام أبا عبدالله محمد بن اسماعيل البخارى اورد هذا الحديث فى كتابه وهو الطود المشبع فى هذا الفن وامام أهل الصنعة فكفى ايراده اياه دليلا على صحته ولا يلتفت الى طعن غيره بعده ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول انما يثبت فيما تحقق انه من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بالسماع منه أو بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد فى ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا مخالفة للكتاب. وازيد جلاء ان المراد من الآية والله اعلم ما اعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه وما نهاكم عنه أى عن أخذه فانتهوا لكن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه احتج بعموم الآية على عدم جواز وصل الشعر بالشعر فى الصحيح والسنن وقيل في تفسيره عن ابن عباس والحسن وما نهاكم عنه هو الغلول وقد تأيد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم مرفوعا «ما حدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وما حدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوه» وتصدى للرد عليه ودفعه السعد في التلويح وتبعه ارباب الحواشي. وتوضيحه أن ايراد البخارى هذا الحديث فى صحيحه لايدل على صحته لان ما أورده في الصحيح قسمان قسم تصدى لا ثباته وهو الصحيح وقسم ذكره بطريق الاستشهاد وهو قدلا يكون

﴿ تابع الحاشية ﴾

صحيحاً اهـ . وهذا كله من عدم المعرفة بعلم الحديث ولذلك تعجب المرجاني رحمه الله فقال ان هذا من صاحب الكشف لعجيب فانه مع سعة اطلاعه و تبحر في الاصول والفروع كيف صدر عنه هذا القول السقيم. اما اولا فان هذا الحديث ليس بموجود في صحيح البخاري وليس يمكن ان يورد فيه حديثاً اتفق الحفاظ وأهل الشان على ضعفه ونكارته بل على وضعه . وأما ثانياً فانه لو صح عن ابن معين الطعن فيه فجرحه وتضعيفه وان لم يترجح على تعديل البخاري فهو لا يتضاءل عنه قطعا فانه العكس والطرد في هذا الباب وعليه مدار التوثيق والتضعيف وهو استاذ البخاري وشيخه ومقتداه . على ان القول بان ايراده في صحيح البخاري لا ينافي الخ هو قول ساقط جدا يدل على عدم بضاعته في علم الحديث فان ما اسنده البخاري ومسلم في كتابيهما الجامع والصحيح بالاسناد المتصل متفق على صحته بلا اشكال ولا تردد واما الذي حذف من اسناده واحد أو اكثر فما كان منه بلفظ فيه جزم وحتم به على من علقه عنه مثل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا أو قال ابن عباس كذا أو قال مجاهد كذا أو قال عثمان كذا أو قال القعنبي كذا أو روى أبو هريرة كذا وما أشبه ذلك من العبارات من تعاليقه في تراجم ابواب كتابه فقد حكموا بصحته وقيام الاحتجاج به . وما سوى ذلك مثل روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو يذكر عن فلان وما اشبه ذلك من الالفاظ مما لا يدل على الحكم والجزم بصحته عمن ذكر ففيه خلاف فمنهم من صححه ومنهم من أبى ذلك لان مثل هذه العبارات تستعمل في الحديث الضعيف أيضاً ومع ذلك فايراده في الصحيح اثناء الصحيح مما يشعر بصحة اصله اشعاراً يؤنس به ويركن اليه خصوصاً مع تصريحه بقوله «ما أدخلت في كتابي الجامع الصحيح الا ما صح» وعلى كل حال فقد قال في التوشيح على التلويح انه لا حاجة الى الجواب حيث لم يوجد هذا الحديث في الصحيح أصلا بل المحققون على انه موضوع اهـ . وبذلك يعلم ان ما قاله عيسى بن ابان منفردا به عن مشايخ الحنفية وعن اكثر العلماء

الاصل فى الصحابة العدالة[1] الا عندظهور المعارض وهذا الذى صححه نقله ابن

لا وجه له وان ما قاله الشافعي ليس قوله فقط بل هو قوله وقول سائر الائمة الاربعة واكثر العلماء

(١) قال الاسنوى « الثالث مذهبنا ان الاصل في الصحابة العدالة الخ » أقول أهل السنة والجماعة القامعون للبدعة جميعاً قالوا ان الاصل في الصحابة العدالة فلا يحتاج الى التزكية فالمراد بالاكثر الذين نقل عنهم ابن الحاجب هم هؤلاء من أهل القبلة كما يؤخذ عن مسلم الثبوت وشروحه وقيل هم كغيرهم من المسلمين منهم عدول وغير عدول فيحتاج الى التزكية وقيل هم عدول الى الدخول في الفتنة وهى قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه أو بغي معاوية رضى الله عنه على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضى الله عنه فلا يقبل الداخلون في احدى الفئتين الا بالتزكية لان الفاسق غير معين لان أحد الفريقين علي الحق والآخر على الباطل ولا معين لعدم العلم . وفيه مافيه فان عدم التعيين ممنوع الا اذا بنى على اجتهاد كل من الفئتين وحينئذ لا شائبة لفسق احد منهم اخطأ أو أصاب متى كان كل واحد منهم مجتهداً وعدم تعيين من هو على الحق ومن هو على الباطل لا يضر كما هو الشأن في سائر المجتهدين فى مواضع الاجتهاد فالكل مأجور مرة أو مرتين فمن أين توجد شائبة الفسق في أحد منهم. وأما ماقيل من أن المراد ان الداخلين فى الفتنة غير معينين فلا بد من التزكية ليعلم أن أياً منهم داخل وأياً خارج غير مفيد بعد ان المعلوم أن من دخل انما دخل عن اجتهاد ومن امتنع انما امتنع عن اجتهاد والكل مأجور فلا مجال للقول بالفسق اصلا وأما ماقاله العضد من انه يزكى غير الداخل وأما الداخلون فهم فاسقون بيقين فان أراد أن غير الداخلين يزكون قبل دخولهم وبعد دخولهم فاسقون فهو ليس مذهب أحد خصوصا لما يلزم عليه من فسق من علم دخوله فى فتنة عثمان قطعا كعائشة أم المؤمنين الصديقة بنت الصديق رضى الله عنهما ومن من المؤمنين يقول بفسق أم المؤمنين بيقين كما هو مقتضى كلام العضد والعياذ بالله من ذلك . نعم ان قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضى الله عنه من اكبر الكبائر لانه امام حق عدل وقد اخبر رسول الله صلى الله عليه

﴿ تابع الحاشية ﴾

وسلم بأنه يقتل مظلوما فالداخلون فى قتله أو الراضون به فاسقون البتة لكن لم يكن واحد منهم من الصحابة كما صرح به غير واحد من أهل الحديث بل الذي قتله جماعة من الفساق اجتمعوا من مصر وغيرها كاللصوص وفعلوا مافعلوا والصحابة كلهم انكروا ولما أراد الحسن والحسين وغيرهما المدافعة عنه أمرهم بالكف عن سفك الدماء وفضل أن يقتل وحده شهيداً حرصاً على الدماء وجمع كلمة المسلمين كما ورد كل ذلك فى الاخبار الصحاح . وقالت المعتزلة الصحابة كلهم عدول الا من قاتل أمير المؤمنين عليا كرم الله وجه ولم يتب عن هذا الصنع وقولهم هذا بهت وهذيان فان ممن قاتل عليا كرم الله وجهه عائشة أم المؤمنين كما علمت والزبير بن العوام حوارى رسول الله صلى الله عليه وسلم وطلحة بن عبيد الله وكلاهما من العشرة المبشرة بالجنة وعدالتهم جلية كظهور الشمس على نصف النهار وقد أخبر الله رسوله انه عنهم راض فالحق انهم فى هذا الصنع كانوا يعملون على مقتضى اجتهادهم وهم مطيعون لله ورسوله ثم لما تبين لهم انهم مخطئون في اجتهادهم اعتزلوا وامتنعوا عن القتال . فان أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها قد اعتزلت عن الحرب واستقرت فى المدينة والزبير أيضاً قد اعتزل وامتنع عن ارادة الحرب فقتله شقى مظلوما . وأما طلحة فبعد ان طعن فى واقعة الجمل بقى حيا الى ان ادرك رجلا من اصحاب علي كرم الله وجهه فبايعه وقال هذه بيعة علي وهذا مما يجب ان يعتقد فى هؤلاء وكذا يقال فيما وقع بين علي ومعاوية رضى الله عنهما فالذى عليه جمهور اهل السنة ان هذا أيضا كان عن اجتهاد وان كان معاوية هو المخطىء في اجتهاده لكن لايلزم منه بطلان العدالة وبعد هذا نقول ان عدالة الصحابة الداخلين في بيعة الرضوان والبدريين كلهم مقطوع العدالة لايليق لمؤمن ان يمتري فيها بل كل الذين آمنوا قبل الفتح أيضا عدول قطعا داخلون فى المهاجرين والانصار لان الله تعالى فى كتابه اثنى على الجميع وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم أثنى عليهم وانما محل الكلام والاشتباه فى مسلمي فتح مكة فان بعضهم من مؤلفة القلوب وهم موضع الخلاف والواجب علينا ان

الحاجب عن الاكثرين[١] وأراد بالمعارض وقوع أحدهم في كبيرة كما وقع لماعز من الزنا[٢] ولسارق رداء صفوان وغيرهما . ﴿فرعان﴾ حكاهما ابن الحاجب : الصحابي

نكف عن ذكرهم الا بخير. اه ملخصاً من المسلم وشرحه. وأدلة كل قول فيهما فراجع ان شئت

(١) قال الاسنوى « الا عند ظهور المعارض الخ » أقول أولا ان هـذا لا يتأتى الا في مسلمي فتح مكة كما تقدم وثانيا محله اذا لم تثبت التوبة ممن وقع منه الكبيرة من هؤلاء. واما القول بان واحـداً من المهاجرين والانصار ومنهم اهل بيعة الرضوان يرتكب الـكبيرة والتزامه فلا يخلو من حماقة لان عدالتهـم مقطوعة وأخبر الله رسوله انه عنهم راض كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « كما وقع لماعز الخ » أقول أما ماعز فما اخرجه ابو داود فى قصة ماعز صريح في أن ماعزا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم طائما فقال يارسول الله اني زنيت فاقم على كتاب الله فاعرض عنـه حتى قالها اربع مرات الى آخر مابه . ومثله ما اخرجه ابوداوود والنسائي وعبد الرزاق فى مصنفه عن ابى هريرة رضى الله عنه جاء الاسلمى لنبى الله فشهد على نفسه انه اصاب امرأة حراما اربع مرات الخ وجاء فيه ان النبى صلى الله عليه وسلم سأله ماذا تريد بهذا القول قال اريد ان تطهرنى فأمر به فرجم فسمع النبي صلى الله عليه وسلم رجلـين يقول احدهما لصاحبه انظر الى هذا الذي ستر الله عليه فلم تدعه نفسه حتى رجم رجم الكلب فسكت عنهما ثم سار مسافة حتى مر بجيفة حمار شائل برجله فقال اين فلان وفلان فقالا نحن ذان يارسول الله فقال انزلا فكلا من جيفة هذا الحمار فقالا من يأكل من هذا يارسول الله قال فما نلتما من عرض اخيكما آنفا أشد من الاكل منه والذى نفسى بيده انه الآن لفى انهار الجنة ينغمس فيها اه واما السارق فقد أسند الطحاوى الى أبى هريرة قالوا يارسول الله هذا سارق فقال ما اخاله سرق فقال السارق بلى يارسول الله فقال اذهبوا به فاقطعوه ثم احسموه ثم ائتوني به فذهب به فقطع ثم حسم ثم أتي به رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له تب الى الله عز وجل فقال تبت الى الله عز وجل فقال تاب الله عليك . ومن هذا تعلم أن

من رآه صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه[1] ولم تطل مدته ولو قال عدل معاصر

يحمل كلام الاسنوى اذا لم تعلم التوبة ولكن عدم التوبة من أحـد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غاية البعد

(١) قال الاسنوى « فرعان حكاهما ابن الحاجب : الصحابي من رآه صلى الله عليـه وسلم الخ » أقول قال فى جمع الجوامع الصحابى من اجتمع مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه وان لم تطل اه قال شارحه الجلال وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبي صلى الله عليـه وسلم ليشمل الاعمى من اول الصحبة كابن أم مكتوم اه وأجيب عن ذلك بان المراد بالرؤية ملزومها فتساوى التعريفان لكن لايخفى انه تأويل على خلاف الظاهر . على ان تعريف صاحب جمع الجوامع هو المعروف عند المحدثين كما قاله صاحب التقريب قال وعن اصحاب الاصول أو بعضهم انه من طالت مجالسته له صلى الله عليـه وسلم على طريق المتبع له والآخذ عنـه بخلاف من وفد عليـه وانصرف بلا مصاحبة ولا متابعة . وعن سعيد بن المسيب انه كان لايعد صحابيا الا من أقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة أو سنتين وغزا معه غزوة أو غزوتين فان صح هذا عنه فهو ضعيف فان مقتضاه ان لا يعد جرير بن عبد الله البجلى وشبهه صحابيا ولا خلاف انهم صحابة اه قال السيوطى فى شرحه عليه . بقى قول رابع انه من طالت صحبته وروى عنه قاله الجاحظ . وخامس انه من رآه بالغا حكاه الواقدى وهو شاذ . وسادس انه من ادرك زمنه صلى الله عليـه وسلم وهو مسلم وان لم يره اه . فاحترز ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع عن شرط البلوغ بقولهما من فانها تشمل الذكر والانثى والصبي والبالغ واحترز صاحب جمع الجوامع بقوله مؤمناً عن من اجتمع به كافراً ولو اسلم بعد حياته اذا لم يره بعد اسلامه اما من رآه مؤمنا ثم ارتد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ثم اسلم ومات مسلما فقال العراقى فى نكتـه على ابن الصـلاح : فى دخولهم فى الصحابة نظر فقد نص الشافعى وابو حنيفة على ان الردة مبطلة للعمل قال والظاهر انها محبطة للصحبة السابقة

﴿ تابع الحاشية ﴾

كعنترة بن ميسرة والاشعث بن قيس أما من رجع الى الاسلام فى حياته كعبدالله ابن ابى سرح فلا مانع من دخوله فى الصحابة. وجزم شيخ الاسلام يعنى الحافظ ابن حجر العسقلانى فى هذا والذى قبله ببقاء اسم الصحبة وأقول قال فى فواتح الرحموت بعد ان حكى مذهبين فى الردة احدهما لا تبطل والثانى انها تبطل الصحبة لكن الحق هو المذهب الاخير فان الردة تبطل الاعمال بامرها بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطلها الردة فالصحبة التى حصلت قبل المراجعة الى الاسلام كلا صحبة كصحبة الكافر حال كفره اه . ثم قال العراقى وهل يشترط لقيه فى حال النبوة أو أعم من ذلك حتى يدخل من رآه قبلها ومات على الحنيفية كزيد بن عمرو بن نفيل وقد عده ابن منده فى الصحابة وكذا لو رآه قبلها ثم أدرك البعثة وأسلم ولم يره قال العراقى ولم أر من تعرض لذلك قال ويدل على اعتبار الرؤية بعد النبوة ذكرهم فى الصحابة ولده ابراهيم دون من مات قبلها كالقاسم اه . ولا شك ان قول صاحب جمع الجوامع من اجتمع مؤمناً بمحمد الخ صريح فى ان الشرط ان يجتمع به بعد النبوة مؤمناً ألا ترى انهم قالوا ان المراد بالاجتماع معه صلى الله عليه وسلم الاجتماع المتعارف كما يفيده العدول عن رأى لاما وقع خارقا للعادة كاجتماع الانبياء به ليلة الاسراء واجتماع الملائكة الذين لقوه تلك الليلة وكاجتماع غير مميز به ولم يره بعد التمييز كالاطفال الذين حنكهم . قال العلائى فى المراسيل عبد الله بن الحرث بن نوفل حنكه صلى الله عليه وسلم ودعا له ولا صحبة له اه . وقال فى النكت على ابن الصلاح كلام الائمة ابن معين وابى زرعة وأبى حاتم وأبى داود وغيرهم اشتراطه أى الاجتماع المتعارف فانهم لم يثبتوا الصحبة لاطفال حنكهم النبى صلى الله عليه وسلم أو مسح وجوههم أو تفل فى أفواههم كمحمد بن حاطب وعبد الرحمن بن عثمان التيمى وعبد الله بن معمر ونحوهم اه . نعم لايشترط البلوغ على الصحيح بل المدار على التمييز كما قدمناه فى شروط تحمل الرواية ولذلك اجمعوا على صحبة الحسن والحسين وعبد الله بن الزبير وعبدالله بن عباس ونحوهم . واحترزوا بقولهم وان

للنبي صلى الله عليه وسلم أنا صحابي احتمل الخلاف(١)

لم يرو عنه ولم تطل عن سائر الاقوال الضعيفة التي ذكرناها عن السيوطي . وعلى كل حال فتعريف ابن الحاجب وصاحب جمع الجوامع كلاهما على ماذهب اليه جمهور المحدثين . وأما الصحابي عند جمهور الاصوليين فهو مسلم طالت صحبته مع النبي صلى الله عليه وسلم متبعاً اياه والاصح عندهم عدم تحديد مدة الطول . واحسن من تعريفي صاحب جمع الجوامع وابن الحاجب على مذهب جمهور المحدثين تعريف مسلم الثبوت على هذا المذهب وهو من لقيه مسلما ومات على اسلامه اه

(١) قال الاسنوي « ولو قال عدل معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قال في جمع الجوامع ولو ادعى المعاصر العدل الصحبة قيل يقبل وفاقا للقاضي اه قال شارحه لان عدالته تمنعه عن الكذب في ذلك وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما لو قال أنا عدل اه .وفي هذا الاستدلال نظر لان قول الشخص انا عدل تزكية لنفسه بالعدالة ولم يقبل هذا منه لكونه غير معروف بالعدالة والكلام هنا مفروض في معروف العدالة وأنه أخبر بوصف آخر هو الصحبة ولا شك ان العدالة لتضمنها التقوى تمنع عن مثل هذا الكذب لانه في قوة الاخبار عنه بانه اجتمع مع النبي صلى الله عليه وسلم فهو كذب عليه صلى الله عليه وسلم والكذب عليه من الكبائر فلا يصدر ممن عرف بالعدالة غالبا .ولذلك قال في مسلم الثبوت اخبار العدل عن نفسه بانه صحابي اذا كان معاصراً له عليه السلام ليس كتعديله نفسه فانه يستلزم الدور فان العدالة لو ثبتت بقوله كانت متوقفة على قبول قوله وقبول قوله متوقف على ثبوت العدالة بخلاف الاخبار بالصحبة لعدم الدور بل يفيد هذا الاخبار ظناً بصدقه لكن ظناً ضعيفاً للريبة بادعاء الرتبة العالية لنفسه والانسان مجبول على طلبه فيكذب لاجله اه موضحا من شرحه . واحترزوا بقولهم معاصراً له صلى الله عليه وسلم أي علمت معاصرته من غير اخباره ممن لم تعلم معاصرته أو علمت من اخباره فقط فلا يقبل قول الرتن الهندي الذي ظهر بعد ستمائة سنة وادعى

قال« واما الثالث ففيه مسائل: الاولى لالفاظ الصحابي سبع درجات. الاولى حدثني ونحوه . الثانية قال الرسول صلى الله عليه وسلم لاحتمال التوسط . الثالثة

الصحبة قال في القاموس انه كذاب ليس صحابيا اه وقبله الشيخ ركن الدين علاء الدولة السمنانى وقال قد لقى الشيخ رضى الدين علي اللالا الرتن الهندى صاحب رسول الله صلى عليه وسلم واعطى مشطاً من أمشاط رسول الله صلى الله عليه وسلم وحبس ذلك المشط تبركا وقال وصل الى خرقة من الشيخ الرتن ولا يخفى عليك أن الشيخين وان كانا تقيين وليين صاحبي كرامات لكن لم يكن لهما معرفة باحوال الرجال وغيرهم من رجال هذا المقال ولم يقولا بالكشف مع ان الجرح مقدم على التعديل كما في الحاشية لصاحب المسلم . قال في الفواتح لكن ينبغي ان لا يذكر الرتن بالشر لاحتمال الصحبة حذراً عن الوقوع فى الكبيرة لكن روى فى النفحات ان الشيخ ركن الدين علاء الدولة كتب بخطه الشريف انهم كانوا يقولون ان تلك الامشاط كانت أمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم للشيخ رضى الدين علي اللالا وهذا أى كون الامشاط امانة ان لم يكن بقول الرتن فهو بالكشف فاذن صحبته ثابتة لامجال للريبة فيه ثم مثل الرتن مايدعيه الاولياء القلندرية البررة الكرام من صحبة عبد الله ويلقبونه بعلم بردار وينسبون فرقتهم اليه ويدعون اسناداً متصلا به ويحكون حكايات عجيبة ويدعون بقاءه الى قريب من ستمائة سنة ولا مجال لنسبة الكذب اليهم فانهم اولياء الله اصحاب كرامات محفوظون من الله تعالى والله اعلم اه وأقول روى الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء فى آخر حياته فلما سلم قام فقال «أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد» قال ابن عمر فوهل الناس فى مقالته وانما قال لا يبقى ممن هو اليوم يريد ان ينخرم ذلك القرن . ومعنى قوله فوهل الناس بفتح الهاء أى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوافقها فيها حديث ابى سعيد الخدرى « لا تأتي مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم » وحديث جابر « مامن نفس منفوسة اليوم يأتي عليها مائة سنة وهي حية يومئذ

أمر لاحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمرا والعموم والخصوص والدوام واللا دوام .
الرابعة أمرنا وهو حجة عند الشافعي لان من طاوع أميرا اذا قاله فهم منه أمره ولان

رواهما مسلم وروى مسلم ايضاً عن جابر أن ذلك كان قبل موته بشهر . وقوله منفوسة أي مولودة فاحترز به عن الملائكة كذا في الجلال المحلى على جمع الجوامع فكل من الرتن وعبد الله الملقب بعلم بردار ان كانا مولودين ولو قبل موته بشهر فمن المحال ان يعيشا الى ستمائة سنة بعد وفاته عليه السلام فمن ابن تجيء الصحبة وهما مهما قيل فى صلاحهما وتقواهما وكرامتهما لا حجة في قولهما وانما الحجة في قول الله ورسوله وأما قول غيرهما فيضرب به عرض الحائط مهما علا كعبه علما وصلاحا . ومن هذا تعلم ان ما قاله صاحب الفواتح في شأنهما مما لا يعول عليه أحد . على ان الكشف لا يصلح حجة أصلا في شيء . غاية الامر انه اذا لم يحل حراما أو يحرم حلالا يترك صاحبه وشأنه. فاعرف هذا ولا تعول على خرافات الجوع وهذيانه . وعلى كل حال فهذه المسئلة لا تخص الامة الآن في شيء فانه اذا ادعى صحبة وهو معاصر للنبي صلى الله عليه وسلم فالشأن في قبول قوله وعدم قبول قوله لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه يدعي ذلك والصحابة احياء ملء الدنيا فاما ان يقبلوا ذلك منه او يردوه فكان اللائق ان يذكروا بدل هذا الذي ذكروه وأطالوا فيه الطريقة التي بها تعرف الصحابة بعد انقراض عصرهم فان هذا هو الذى يخصنا وقد قالوا طريق ذلك اما التواتر كابي بكر وعمر ونحوهما أو الاستفاضة والشهرة كعكاشة بن محصن أو شهادة صحابي فيه بانه صحابي كحممد بن أبي حمة الدوسى الذي مات باصفهان مبطونا فشهد له ابو موسى الاشعرى انه سمع النبي صلى الله عليه وسلم أو باخبار آحاد التابعين بانه صحابي بناء على قبول التزكية من واحد وهو الراجح أو قوله هو انا صحابي اذا كان عدلا اذا امكن ذلك على ما فيه مما قدمناه فان ادعاه بعد مائة سنة من وفاته صلى الله عليه وسلم فانه لا يقبل وان ثبتت عدالته قبل ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد» الى آخره وقد ذكر في التقريب

غرضه بيان الشرع . الخامسة من السنة . السادسة عن النبي صلى الله عليه وسلم وقيل للتوسط . السابعة كنا نفعل في عهده» أقول لما تقدم في أول الفصل أن خبر

وشرحه ان آخر الصحابة موتا مطلقا ابو الطفيل عامر بن واثلة الليثى وانه مات سنة مائة قاله مسلم في صحيحه ورواه الحاكم في المستدرك عن خليفة بن خياط وقال خليفة في غير رواية الحاكم انه تأخر بعد المائة وقيل مات سنة اثنتين ومائة قاله مصعب بن عبد الله الزبيرى وجزم ابن حبان وابن قانع وابو زكريا بن منده انه مات سنة سبع ومائة وقال في رد المحتار على الدر انه مات سنة سبع وعشرين ومائة وقال وهب بن جرير بن حازم عن ابيه كنت بمكة سنة عشر ومائة فرأيت جنازة فسألت عنها فقالوا هذا ابو الطفيل . وأما كونه آخر الصحابة موتاً مطلقاً فجزم به مسلم ومصعب الزبيرى وابن منده والمزى وفي صحيح مسلم عن أبي الطفيل رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وما على وجه الارض رجل رآه غيري. وأما أنس بن مالك فانه آخر من مات بالبصرة من الصحابة وكانت وفاته سنه ثلاث وتسعين وقيل سنة اثنتين وقيل احدى وقيل تسعين . وآخرهم بمصر عبد الله بن الحارث بن جزء الزبيدى مات سنة ست وثمانين وقيل سنة خمس وقيل سنة سبع وقيل ثمان وقيل تسع قال الطحاوي وكانت وفاته بسفط القدور وتعرف الآن بسفط ابي تراب اه . نقول الذى في القاموس وشرحه ان سفط القدور هى المعروفة الآن بسفط عبد الله بالغربية وبها توفى عبد الله بن جزء وأما سفط ابي تراب فهى بالسمنودية . وقد ظهر بعد الستمائة رجل يسمى رتن الهندى وادعى الصحبة فصدقه جماعة متهورون ممن يتبع كل ناعق ويلبى دعوة كل ناهق ورحم الله ابا حيان حيث يقول:

ان عقلى لفى عقال اذا ما ... أنا صدقت كل قول محال

قال في القاموس رتن محركا بن كربال بن رتن البترندى ليس بصحابى وانما هو كذاب ظهر في الهند بعد الستمائة فادعى الصحبة وصدق وروى احاديث سمعناها من اصحاب اصحابه اه. وقال الذهبي في الميزان رتن الهندى وما ادراك ما رتن شيخ دجال بلا ريب ظهر بعد الستمائة فادعى الصحبة والصحابة

الواحد له شروط بعضها فى المخبر وبعضها فى المخبر عنه وبعضها فى الخبر وتقدم ذكر القسمين الاولين شرع فى الثالث وهو الخبر فذكر فيه خمس مسائل : الاولى فى بيان ألفاظ الصحابى ومراتبها والى النوعين أشار بقوله سبع درجات الدرجة الاولى أن يقول حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم[1] أو شافهنى أو انبأني أو أخبرني أو سمعته يقول ونحو ذلك. الثانية أن يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم[2] وانما كانت دون الاولى لاحتمال أن يكون بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم واسطة

لا يكذبون وهذا تجرؤ على الله ورسوله اه. وهذا يؤيد ما قلناه فاياك أن تغتر باقوال من ظهروا بمظهر الصلاح والتقوى ولبسوا لباس التلبيس واتخذوا صناعة الدجل والتدليس فانهم دعاة ابليس وشرعنا برىء من مثل قول هؤلاء المهاويس والله الموفق وانما اطلنا فى الكلام عليه لان المسئلة أخذت دوراً كبيراً بين العلماء ومنها تعلم كذب كل من يدعى لنفسه الصحبة كالذى يسمونه شمهورش من الجن ودعوى رواية الاحاديث عنه بصفة كونه صحابيا فان حديث جابر « مامن نفس منفوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهي حية يومئذ » شامل للجن والانس وان كان غيره قيده بمن كان على ظهر الارض فان الجن أيضاً على ظهر الارض ومن سكانها بغير شك كيف والثقلان اللذان أثقلا الارض هما الانس والجن فكل الاحاديث التي رويناها صادقة على الانس والجن كما أن لفظ شمهورش ليس علما على شخص بل هو لقب لكل من تولى القضاء فى عالم الجن فهو كلفظ فرعون لكل من تولى ملك مصر فهؤلاء أيضاً يلحقون باصحاب رتن الهندى فاعرف الحق وعض عليه بالنواجذ

(١) قال الاسنوى « الاولى فى بيان الفاظ الصحابى ومراتبها والى النوعين أشار بقوله سبع درجات الاولى ان يقول حدثني الخ » أقول هذه الدرجة حجة بلا خلاف لان هذه الكلمات ظاهرة فى السماع

(٢) قال الاسنوي « الثانية قال رسول الله الخ » فيحمل على السماع فان ظاهر حال الصحابي انه انما جزم بنسبة القول اليه بالسماع لان الكلام فيمن طالت صحبته وقال ابو بكر الباقلانى لا يحمل على السماع بل يحتمل الارسال

لكنه لما كان الظاهر انما هو المشافهة قلنا انه حجة فقوله لاحتمال التوسط تعليل لكونه أحط درجة مما قبله. واعتبر القاضي ابو بكر هذا الاحتمال فقال ان قلنا الصحابة كلهم عدول قلنا انه حجة والا فلا. الثالثة أن يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم بكذا أو نهى عن كذا وانما كانت دون الثانية لاشتراكها معها في احتمال التوسط واختصاصها باحتمال اعتقاد ماليس بأمر أمرا وأيضا فليس فيه لفظ يدل على أنه أمر الكل أو البعض دائما أوغير دائم فربما اعتقد شيئاً ليس مطابقا فقوله لاحتمال كذا تعليل لكونه دون الثانية في الدرجة ولاجل هذا الاحتمال توقف

فيبتني قبول قوله على ظهور عدالة الصحابة وذلك لانه لم يعرف رواية صحابي عن تابعي الا كعب الاحبار فانه كان يهوديا حبرا أسلم فى خلافة أمير المؤمنين عمر ويسمى كعب الاحبار أو كعب الحبر فى الاسرائيليات وفي التيسير روى عنه العبادلة الاربعة وابو هريرة وغيرهم في الاسرائيليات . فاذا تمهد هذا فالصحابي الذى ينسب القول الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اما سمع من فيه الشريف أو سمعه من صحابي مثله والصحابة كلهم عدول فيكون الخبر حجة قطعاً والقاضي لايخالف فى الحجية وانما يقول يحتمل الارسال وحديث الصحابي حجة موصولا أو مرسلا

(١) قال الاسنوى « واعتبر ابو بكر هذا الاحتمال ان قلنا ان الصحابة كلهم عدول الخ » أقول قد علمت ان كون الصحابة عدولا هو مذهب الاكثر والاكثر هم اهل السنة جميعاً وان معنى قول القاضي فيبتني القبول علي مسئلة التعديل ان قبوله مبني على ظهور عدالة الصحابة فهو لا يخالف فى الحجية كما ذكرناه وهذا اذا قال الصحابي قال رسول الله اما اذا قال قال لنا رسول الله فهو لا يحتمل الارسال وحجة اتفاقاً كما صرح به فى المسلم

(٢) قال الاسنوى « الثالثة ان يقول أمر الرسول صلى الله عليه وسلم الخ » أقول القول بالحجية هو قول الاكثر لان الظاهر ان الآمر والناهي هو الرسول صلى الله عليه وسلم مشافهة

الامام فى المسئلة وضعف صاحب الحاصل كونه حجة[١] ولما كان الظاهر من حال الراوى أنه لا يطلق هذه اللفظة الا اذا تيقن المراد ذهب الاكثرون الى أنه حجة كما نقله الامام والآمدي واختاره قال الامام ولا بد أن يضم اليه قوله عليه الصلاة والسلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة . الرابعة أن يبنى الصيغة للمفعول فيقول أمرنا بكذا أونهينا عن كذا أوأوجب أوحرم[٢] وهى حجة عند الشافعى والاكثرين واختاره الآمدى وأتباعه لامرين: أحدهما أن من طاوع أميراً اذا قال امرنا بكذا فهم منه امر ذلك الامير. الثاني ان غرض الصحابى بيان الشرع فيحمل على من يصدر منه الشرع دون الخلفاء والولاة وحينئذ لايجوز أن يكون صادرا من الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لايتوقف على اخبار الصحابي ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي من الامة وهو لايأمر نفسه فتعين كونه من الاخبار وهو المدعى. وانما كانت هذه الدرجة دون ماقبلها لمساواتها لها فى الاحتمالات السابقة مع زيادة ماقلناه . الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله على سنة الرسول صلى الله عليه وسلم[٣] ويحتج به كما اختاره الامام والآمدى

---

(١) قال الاسنوى « ولاجل هذا الاحتمال توقف الامام الخ » أقول لاوجه لتوقف الامام فان هذا الاحتمال احتمال بعيد محض على أن لفظ أمر أو نهى يدل على افعل أو لاتفعل فمن زعم انه للوجوب يعمل به ومن زعم انه للندب يعمل به وبعد الاتفاق على ان لفظ أمر أو نهى يدل على ما ذكر لا وجه للتوقف والاحتمال فيما وراء ذلك وهو كونه للوجوب أو للندب فهو حجة ، على ان التحقيق ان الامر والنهى ليسا الا الاقتضاء الحتمى فمعنى امر ونهى اقتضى الفعل أو الكف حتما وهذا نقل الحديث الدال على الوجوب أو التحريم بالمعنى وهو حجة كما سيجىء ان شاء الله تعالى

(٢) قال الاسنوى « الرابعة ان يبني الصيغة للمفعول الخ » أقول قيل لا يحتمل الخلاف في أمير المؤمنين ابي بكر الصديق فانه لم يكن امام فوقه حتى يأمره وفيه ان احتمال القياس باق

(٣) قال الاسنوى « الخامسة ان يقول من السنة فيجب حمله الخ » أقول

واتباعهما للدليلين السابقين وهما المطاوعة وتبيين الشرع وقد نص عليه الشافعي في الام فقال في باب عدد كفن الميت بعد ذكر ابن عباس والضحاك مانصه قال الشافعي « وابن عباس والضحاك بن قيس رجلان من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لا يقولان السنة الا لسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم » هذا لفظه بحروفه وذكر بعده بقليل مثله . ورايت في شرح مختصر المزني للداوودي فى كتاب الجنايات عكس ذلك فقال فى باب اسنان ابل الخطا « ان الشافعي في القديم كان يرى ان ذلك مرفوع — اذا صدر من الصحابى او التابعى — ثم رجع عنه لانهم قد يطلقونه ويريدون به سنة البلد » والنقل الاول ارجح لكونه منصوصا عليه في القديم والجديد مما وهذه الدرجة دون ماقبلها لكثرة استعمال السنة في الطريقة . الدرجة السادسة ولم يذكرها الآمدى ولا ابن الحاجب ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم[1] وفى حمله على التوسط مذهبان في المحصول

هو حجة عند الاكثر للظهور فى سنته صلى الله عليه وسلم وعند الحنفية تعم سنة الخلفاء الراشدين لكنه حجة عندهم أيضاً فان سنة الخلفاء حجة عندهم ايضاً والنزاع بين الحنفية والشافعية انما هو فى أن لفظ السنة فى اطلاق الصحابة لاى سنة هى عند الحنفية المتبادر منه طريقة مسلوكة في الدين سواء كانت طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو طريقة الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم اجمعين

(١) قال الاسنوى « الدرجة السادسة ان يقول عن النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول ابن الصلاح وجماعة حملوه على السماع اذ هو الظاهر من حال الصحابى والاكثر من أهل الاصول على احتمال الارسال يعنى ان السماع بواسطة محتمل وليس يظن السماع بلا واسطة قال صاحب الفواتح وهو الحق لان كلمة عن تدل على انه مروى عنه ومنسوب اليه وأما انه مسموع منه فامر زائد لايحتمله اللفظ فاثباته من غير دليل لكن يكون حجة على مسئلة التعديل لما قدمناه من انه لم يعرف رواية الصحابي عن تابعى الا كعب الاحبار وجلال الدين السيوطى وان كان صنف رسالة وجمع الاحاديث المروية من صحابى عن تابعى لكنه قليل جداً لايقاس عليه فالغالب ان الواسطة صحابى مثله وكلاهما عدل فكان حجة بهذا

والحاصل من غير ترجيح اصحهما عند المصنف حمله على السماع وصححه ابن الصلاح وغيره من المحدثين[1] وهذه المرتبة دون ماقبلها لكثرة استعمالها في التوسط . السابعة ان يقول كنا نفعل في عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح عند الامام والآمدى واتباعهما[2] ثم اختلفوا في المدرك فعلله الامام

الاعتبار وبهذا تعلم انه لاخلاف فى الحجية

(١) قال الاسنوى « اصحهما عند المصنف حمله على السماع الخ » أقول قد علمت ان هذا مخالف لمذهب الاكثر من اهل الاصول من انه على احتمال الارسال وان السماع غير مظنون بل هو أمر زائد لايحتمله اللفظ غير ان هذا شيء والحجية باعتبار كون الغالب ان الواسطة صحابي شيء آخر فيكون حجة بهذا الاعتبار لا باعتبار انه مسموع لهذا الراوى من الرسول عليه السلام

(٢) قال الاسنوى « السابعة ان يقول الصحابى كنا نفعل فى عهده عليه الصلاة والسلام فهو حجة على الصحيح الخ » اقول هذا القول ظاهر فى نقل الاجماع كما يقول الآمدي واتباعه فالمعنى كنا جماعة الصحابة نفعل كذا جميعاً وقيل ليس حجة لانه ليس واحداً من الثلاثة لانه انما يدل على أن فعلهم كان كذا لا انه من الله أو الرسول ولا اجماع أيضاً والا كان المخالفة اياه خرقا للاجماع فيكون الخلاف خطأ وهو باطل بالاجماع فانه لا يخطىء مخالفه والجواب ان بطلان خرق الاجماع انما هو فى الاجماع القطعى وهذا الاجماع ظنى فلا يكون المخالف مبطلا وهذا كله مفروض فيما اذا لم يقل الصحابي كنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم كذا اما اذا قال الصحابى كنا نفعل بزيادة نحو فى عهده او وهو يسمع نحو قول ابن عمر « كنا نتخير فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم نخيرنا أبا بكر ثم عمر ثم عثمان » رواه البخاري وقول أبى هريرة « كنا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حى افضل الناس أبو بكر ثم عمر ثم عثمان » فهو رفع للحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا توقف فيه كذا فى الفواتح وبهذا تعلم ان قول الصحابى كنا نفعل فى عهده عليه الصلاة والسلام ونحوه لاخلاف فى انه حجة وانه مرفوع الى الرسول بلا واسطة أصلا وان الخلاف فى كونه حجة أو ليس بحجة انما هو فيما

واتباعه بان غرض الراوى بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبى صلى الله عليه وسلم به وعدم انكاره وعلله الآمدى ومن تبعه بان ذلك ظاهر فى قول كل الامة فالحقه الاولون بالسنة والثانى بالاجماع. وينبنى على المدركين ما اشار اليه

اذا قال كنا نفعل ولم يزد نحو قوله فى عهده صلى الله عليه وسلم فتعين ان يحمل على الاول مدرك الامام واتباعه وتعليله الحجية بان غرض الراوي بيان الشرع وذلك يتوقف على علم النبي صلى الله عليه وسلم فالحجة فى تقريره ذلك الفعل وهو مرفوع موصول لا ارسال فيه فلذلك الحقوه بالسنة بل هو منها قطعاً بلا توقف ويحمل على الثاني مدرك الآمدى وتعليله بان ذلك ظاهر في قول كل الامة فهو محمول على فعلهم جميعاً بعد عصره فهو اجماع لكنه ظنى ولذا لايكون مخالفه مبطلا والحقوه بالاجماع وهذا الاخير هو الذي وقع فيه الخلاف. وقيل انه ليس بحجة كما ذكرناه ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه والاكثر يحتج بقوله من السنة فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم لظهوره فى تقريره وقيل لا لجواز ان لا يعلم به فكان الناس يفعلون فكانوا لايقطعون فى الشيء التافه قالته عائشة لظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع وقيل لا لجواز ارادة ناس مخصوصين وعطف الصور بالفاء للاشارة الى ان كل صورة دون ماقبلها فى الرتبة اه . فانظر كيف علل قول الصحابي فكنا معاشر الناس نفعل فى عهده او كان الناس يفعلون فى عهده فكنا نفعل فى عهده بان كل هذه الصور راجعة الى تقرير النبي صلى الله عليه وسلم فهى ملحقة بالسنة وعلل مقابله فى قبوله لجواز ان لايعلم به اى فلا يكون واحد من الثلاثة قول الله أوقول رسوله ولا اجماعا وعلل قوله كان الناس يفعلون فكانوا لايقطعون في الشيء التافه بدون زيادة فى عهده عليه السلام بظهور ذلك القول فى جميع الناس الذى هو اجماع وعلل مقابله بقوله لجواز ارادة ناس مخصوصين اى فلا يكون اجماعا ولهذا الاحتمال قلنا انه اجماع ظنى ولذلك قال العطار قوله الذى هو اجماع اشارة الى أن وجه الحجية الاجماع دون التقرير اه . أى بخلاف الصور الاولى

الغزالى فى المستصفى وهو الاحتجاج به اذا كان القائل تابعيا وكلام المصنف يقتضى ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول فيقول كنا نفعل فى عهده وهو الذى جزم به ابن الصلاح[١] لكنه خلاف طريقة الامام والآمدي ولهذا مثلوه بقول عائشة «كانوا لايقطعون في الشيء التافه» وهذه الدرجة دون ماقبلها للاحتمالات السابقة. قال في المحصول واذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول على السماع تحسيناً للظن به[٢] وقد تقدم الكلام على

قال وجه الحجية فيما هو تقريره لما كانوا يفعلون لظهور أن ذلك ما كان يخفى على النبى صلى الله عليه وسلم فكان ظاهراً فى تقريره كما قال. غير ان حكاية الخلاف فى هذه الصور التى زاد فيها الصحابى في عهده ونحوه لا يظهر لها وجه كما أن جعل بعضها دون بعض لا وجه له لما أنها كلها ظاهرة فى تقريره صلى الله عليه وسلم ولعل الجلال للاشارة الى ذلك علل جميع هذه الصور بعلة واحدة بقوله عقب جميعها لظهوره فى تقرير النبى ولذلك جزم في مسلم الثبوت وشرحه الفواتح بانه متى قال الصحابي كنا نفعل بزيادة نحو فى عهده او وهو يسمع فرفع الى الرسول بلا توقف فيه لان الظهور فى ذلك كاف فى غلبة الظن بالرفع

(١) قال الاسنوى « وكلام المصنف يقتضى ان الاحتجاج به متوقف على تقييده بعهد الرسول الخ » أقول قد علمت أن الصحابي اذا قال كنا نفعل كذا فى عهده ونحوه كان حجة ووجه حجيته لرجوعه الى تقرير النبى صلى الله عليه وسلم فهو ملحق بالسنة بل هو منها كما سبق وهذا هو الذى فيه كلام المصنف. واما اذا قال كنا نفعل او كان الناس يفعلون كان حجة باعتبار انه ظاهر فى الاجماع فوجه الحجية فيه الاجماع دون التقرير فموضوع ماقاله المصنف يخالف موضوع طريقة الامام والآمدى ولذلك المصنف مثل بقول الصحابي كنا نفعل على عهد الرسول والامام والآمدى مثلا بقول عائشة كان الناس يفعلون فكانوا لايقطعون في الشيء التافه اى كانوا لايقطعون يد السارق فى الشيء التافه اى فى سرقته وهو مادون النصاب المقدر لذلك

(٢) قال الاسنوى «اذا قال الصحابي قولا ليس للاجتهاد فيه مجال فهو محمول

الصحابى

قال « الثانية لغير الصحابى أن يروى اذا سمع من الشيخ أو قرأعليه ويقول له هل سمعت فقال نعم أو أشار أو سكت وظن اجابتـه عند المحدثين أو كتب الشيخ أو قال سمعت ما في هذا الـكتاب أو يجيز له » أقول هذه المسألة معقودة لرواية غير الصحابى وقد جعلها في المحصول مشتملة على بيان مستندها وذكر مراتبها وكيفية ألفاظها. فاما المستند فقد ذكره المصنف وهو سبعة أمور . وأما بيان

على السماع الخ » اى فيكون حجة . أقول قدمنا ان الامام ابا بكر الرازى الشهير بالجصاص والامام ابا سعيد البرذعى والامام فخر الاسلام البزدوى والامام شمس الائمة السرخسى واتباعهم ومالـكا والشافعى فى القول القديم واحمد فى رواية قالوا إن قول الصحابى فيما يمكن فيـه الرأى ملحق بالسنة لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وتركه لرأيه ولا يلحق بالسنة فى حق صحابى آخر فلا يلزمه تقليده ونفاه الشافعى فى القول الجديد وأبو الحسن الـكرخى وجماعة وعلى هذا استمر أصحاب الشافعى وقالوا قوله وقول مجتهد آخر سواء .وقيل قول ابي بكر وعمر فقط ملحق بالسنة والنزاع فيما لم تعم البلوى به. وأما فيما اذا عمت البلوى به وورد قول الصحابي مخالفاً لعمل المبتلين لا يجب الاخذ به باتفاق لانه لا تقبل فيه السنة فلا يقبل ماهو يقبل الشبهه به ولا فيما يختلف فيه الصحابة فانه لا يجب فيه الأخذ بل يجب التأمل فيه فما يوافقه الرأى يؤخذ به ولا فيما يكون بحيث سكت الباقون عند علمهم به فانه حينئذ اجماع يجب اتباعه باتفاق. واما قول الصحابي فيما لا مجال للرأى فيه فعند اصحابنا الحنفية يجب الاخذ به اتفـاقاً فهم يوافقون ماقاله الاسنوى لانه اذا لم يكن للرأي فيه مجال كان لابد لقوله من حجة نقلية لان الفتوى والعمل من غير حجة شرعية حرام والصحابة بريئون عنه بعدالتهم والحجة اما عقلية أو نقلية والاول منتف بالغرض فتعين الثانى فله حكم الرفع فمذهبه دليل الدليل كالاجمـاع فانه اجماع على ان له مستنداً من النقل ومتى كان له حكم الرفع فمتى وجب على غير الصحابي الاخـذ به وجب على الصحابي ايضاً اتباعه والاخـذ به الا اذا ارتاب الصحابي فله عدم الاخذ به بخلاف غيره لان للصحابه ان يرتاب بعضهم فى بعض

المراتب فقد أشار اليه بالترتيب فقدم فى اللفظ ما صرح الامام بتقديمه في المرتبة الا الخامس فان الامام جعله في المرتبـة الثالثة . وأما كيفية اللفظ فلم يتعرض له وسنذكره ان شاء الله تعالى على ما ذكره فى المحصول . المستند الاول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ ثم ان قصد اسماعه وحده أو مع غيره فله أن يقول حدثنى وأخبرنى أو حدثنا وأخبرنا والا فلا يقولها بل يقول قال فلان كذا أو أخبر أو حدث أو سمعته يقول أو يحدث أو يخـبر. الثانى أن يقرأ على الشيخ ويقول له بعد القراءة أو قبلها هل سمعته فيقول نعم أو الامر كما قرىء على ونحو ذلك وحينئذ فيجوز للراوى أن يقول هنا أيضاً حدثنى أو أخبرنى أو سمعته كما قال فى المحصول[1] وانما كان هذا النوع دون الاول

فلا يعمل بعضهم بقول بعض اما نحن فلا نتكلم الا بخير ولا نرتاب فيهم لانا نهينا عن غير ذلك وأمرنا بالاقتداء بهم . وأما الاخـذ بقول التابعى فيما يدرك بالرأي فكذلك يجب علينا اتباع قوله عند عدم الريبة لان لنا أن نرتاب فيهم لعدم النهى عن ذلك وعدم الامر بالاقتداء بهم اه ملخصا من مسلم الثبوت وشرحه

(١) قال الاسنوى « المستند الاول من مستندات الرواية أن يسمع الحديث من لفظ الشيخ الخ » أقول ان الرواية فيما عدا الصحابة تتقوم بثلاثة أمور: الاول التحمل والثاني الاداء والثالث البقاء . وكل واحد منها يكون عزيمـة ورخصة فالعزيمة فى التحمل اصل وخلف والاصل أقسام الاول قراءة الشيخ من حفظه على التلميذ والتلميذ يسمع . وهذا ما اشار اليه الاسنوى بقوله ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ واما قوله ثم ان قصد اسماعه الخ فهو بيـان لطرق اداء المروى وهو رواية التلميذ لغيره ومنه قراءة الشيخ على التلميذ من كتاب والتلميذ يسمع وهذا مندرج فى قول الاسنوي ان يسمع الحديث من لفظ الشيخ لانه شامل لما اذا كان الشيخ يقرأ من حفظه ولما اذا كان يقرأ من كتاب . الثاني قراءة المتحمل للحديث على الشيخ والشيخ يسمع أو قراءة غير المتحمل على الشيخ والشيخ يقرر والقارىء وغيره يسمعون تقرير الشيخ ولو ظنا بان يكون هناك قرينة تفيد ظن التقرير وان لم يقرر هو باللسان وهذان يسميان فى الاصطلاح بالعرض ورجح

لاحتمال الذهول والغفلة . الثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له هل سمعته فيشير الشيخ اما برأسه أو بأصبعه الى انه قرأه فيقوم ذلك مقام التصريح في الرواية ووجوب العمل الا أنه لايقول حدثني ولا أخبرني ولا سمعت كذا قاله في المحصول وفيه نزاع يأتي . الرابع ان يقرأ عليه ويقول له هل سمعته فيسكت وغلب على ظن القارىء أن سكوته اجابة واتفقوا الا بعض أهل الظاهر على وجوب العمل بهذا وعلى جواز روايته بقوله أخبرنا وحدثنا قراءة عليه . وأما

هذين ابو حنيفة رضى الله عنه اذا كانت القراءة عن كتاب قال رضى الله عنه: لافادته التمكن من ضبط المتن والسند وكمال العناية به. وذهب جمع ومنهم البخاري الى المساواة بينهما خلافا للاكثر من المحدثين فانهم قالوا قراءة الشيخ ارجح واستدلوا بقراءة الرسول صلى الله عليه وسلم على الصحابة دون قراءتهم عليه قلنا هذا في غير محل النزاع فانه ثمة لا يمكن القراءة من الصحابة على الرسول صلى الله عليه وسلم فاما مايوحى اليه لا يمكن معرفته من غير اخباره عليه السلام بخلاف مانحن فيه فالفرق واضح وهذان هما اللذان اشار اليهما الاسنوي بقوله والثاني ان يقرأ على الشيخ الخ . وبقوله والثالث ان يقرأ على الشيخ ويقول له الخ وبقوله والرابع ان يقرأ عليه اى على الشيخ ويقول المتحمل لشيخه هل سمعته فيسكت الخ مع ماقاله بعد ذلك من قوله وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته في الاحوال المذكورة اه . واما قوله واما اطلاق حدثنا الخ فهو بيان لطريق الاداء وما فيه من الخلاف في الفاظه . هذه اقسام صور الاصل واما الخلف فالكتابة والرسالة وهو ما اشار اليه المصنف بقوله وكتب الشيخ الي وقال فيه الاسنوى والخامس وقد تقدم أن الامام جعله ثالثاً أن يكتب الشيخ الخ واظنك بعد ان علمت ان هذا خلف وان كل ماقبله اصل لاتشك في ان الصواب ماصنعه المصنف حيث جعله خامساً لا ماصنعه الامام حيث جعله ثالثا لان الاربعة السابقة اقسام لمقسم واحد هو الاصل واما الخامس فهو خلف لا اصل ولذلك قالوا والكتاب كالخطاب والرسالة كالقراءة شرعا وعرفا فاذا كتب الشيخ حديثا أو أرسل رسولا ليقرأه على المرسل اليه وأجاز الرواية عن

اطلاق حدثنا وأخبرنا ونحو ذلك كسمعت فهو محل الخلاف الذى أشار اليه المصنف تبعاً للامام كما حرره الآمدى في الاحكام فافهمه فقال المحدثون والفقهاء يجوز وصححه ابن الحاجب ونقل هو وغيره عن الحاكم انه مذهب الائمة الاربعة وقال المتكلمون لايجوز وصححه الآمدي تبعاً للغزالى واذا كان مذهب الشافعى الجواز فيهذه الصورة لزم منه الجواز فيما قبلها بطريق الاولى . قال فى المحصول وهذا الخلاف يجرى فيما لو قال القارىء للشيخ بعد القراءة أرويه عنك فقال نعم وحكم قراءة غيره عليه كحكم قراءته فى الاحوال المذكورة كما قاله ابن الحاجب وغيره . واعلم أن تصوير هذه المسئلة مع الاستفهام مخالف لتصوير المحصول والحاصل فانهما صوراها بما اذا جزم القارىء فقال حدثك ولاشك أن السكوت على هذا لولم يكن صحيحا لكان تقريراً على الكذب بخلاف السكوت عند الاستفهام فلا يلزم من جواز الرواية هناك جوازها هنا مع الاستفهام .

نفسه كفى كما اذا قرأه مشافهة والصحيح كفاية ظن الخط في الكتابة والصدق في الرسالة ، واما الرخصة فى التحمل فالاجازة وهو ان يقول الشيخ للمتحمل أجزتك ان تحدث بروياتي وهو ما أشار اليه الاسنوى بقوله والسابع ان يجيز الشيخ فيقول اجزت لك الخ والخلاف الذى حكاه الاسنوى وغيره فى جواز الاجازة انما هو اذا كانت للرواية وعمل المجتهد بها اما اذا كانت للتبرك فلانزاع في صحتها لذلك . ومن الرخصة ايضاً المناولة وهي ان يناول الشيخ السامع الكتاب ويقول هذه احاديثى عن فلان اويناول السامع الشيخ ويقول هذه احاديثى عنك أو عن فلان فيقرره وقد تقارنها الاجازة وقد لا تقارنها فبينهما عموم من وجه فهى أخص من الاجازة بوجه وشرط الحنفية ان يعلم المجاز له مافى الكتاب فان احتمل الكتاب التغيير بان يكون عند من ليس مأموناً لم تصح الرواية اصلا وان لم يحتمل فكذلك لاتصح الرواية عند أبى حنيفة ومحمد خلافا لابى يوسف وهذا هو الذي اشار اليه الاسنوى بقوله السادس ان يشير الى كتاب فيقول الخ والعزيمة فى الاداء اداء اللفظ المسموع من فى النبى صلى الله عليه وسلم بدون

الخامس وقد تقدم ان الامام جمله فى المرتبـة الثالثة أن يكتب الشيخ فيقول حدثنا فلان ويذكر الحديث الى آخره فحكمه حكم الخطاب فى العمل والرواية اذا علم أو ظن انه خطه لانه لايقول سمعته ولا حدثني بل أخبرنى قال الآمـدى ولا يرويه الا بتسليط من الشيخ كقوله فاروه عنى أو أجزت لك روايتـه. السادس أن يشير الشيخ الى كتاب فيقول سمعت مافي هذا الـكتاب من فلان أو هذا مسموعي منه أو قرأته عليه فيجوز للسامع أن يرويه عنـه سواء ناوله الكتاب أم لا خلافا لبعض المحدثين وسواء قال له اروه عني أم لا كما له أن يشهد على شهادته اذا سمعه يؤديها عند الحاكم ويؤخذ ذلك كله من اطلاق المصنف ومقتضى كلام الآمدي اشتراط الاذن في الرواية وهذا الطريق يعرف بالمناولة فيقول الراوى ناولني أو أخبرنى أو حدثنى مناولة وفى اطلاقها مذهبان ولا يجوز له أن يروى عن غير تلك النسخة الا اذا أمن الاختلاف. السابع أن يجيز الشيخ فيقول أجزت لك أن تروى عني ماصح من مسموعاتي أو مؤلفاتي أوكتاب كذا قال الآمدى وقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة فمنعه أبو حنيفة وأبو

ادنى تغيير او من فى شيخه والرخصة جواز النقل بالمعنى للعالم باللغة المتفقه بالشريعة والظاهر ان يشترط للنقل بالمعنى التفقه بالشريعة اذا كان الحديث واردا بالمعنى الشرعى ويشترط فى النقل بالمعنى اللغوى أن يكون عالما باللغة أيضاً ان كان الحديث وارداً بالمعنى اللغوى . والاولى ان ينقل لفظ الحديث بصورته لانها العزيمـة وليست الرخصة رخصة اسقاط بل هى رخصة ترفيه. وفصل فخر الاسلام تفصيلا فى الرواية بالمعنى ان اردته فاطلبه من المطولات. واما العزيمة للبقاء وهو الامر الثالث فهي دوام الحفظ من وقت التحمل الى وقت الاداء عن ظهر قلب والرخصة تذكر مافى الـكتاب بعد النظر اليه وان لم يتذكر مافيه ولـكن علم أنه خطه اوخط ثقة غيره والـكتاب محفوظ عنده او عند ثقة امين حرمت الرواية والعمل عند ابى حنيفة وصحت عند الاكثر من أهل الاصول وهو المختار . وعلى هذا الخلاف يتفرع الخلاف في رؤية الشاهد خطه فى الصك فتجوز شهادته عند معرفة خطه وعـدم تذكر مافيه عند الاكثر خلافا للامام ورؤية القـاضى خطه في السجل فلا يجوز

يوسف وجوزه أصحاب الشافعى وأكثر المحدثين فعلى هذا يقول اجاز لى فلان كذا وحدثنى وأخبرنى اجازة قال وفى اطلاق حدثنى واخبرنى مذهبان الاظهر وعليه الاكثر أنه لا يجوز وصححه ابن الصلاح أيضاً ونقل عن الشافعى قولين في جواز الرواية بالاجازة ومقتضى كلام المصنف صحة الاجازة لجميع الامـة الموجودين أو لمن يوجد من نسل فلان وفيهما خـلاف رجح ابن الحاجب في الاولى انه يجوز ولم يرجح فى الثانية شيئاً وصحح ابن الصلاح في الثانيـة انه لا يجوز ولم يصحح في الاولى شيئاً قال واختلفوا في جواز الاجازة للصبي الذى لم يميز وجواز الاجازة بمالم يتحمله المجيز ليرويه المجاز ان اتفق ان المجيز تحمل ثم صحح الجواز في الاولى والمنع في الثانية . قال الآمدى واذا غلب على ظنه الرواية فيجوز له روايته والعمل به عند الشافعي وابي يوسف ومحمد خلافا لابى حنيفة فان قيل اهمل المصنف الوجادة وهى ان يقف على كتاب شخص فيـه احاديث يرويها فانه يجب على الواقف عليها ان يعمل بها اذا حصلت الثقة بقوله وان لم يكن له من الكاتب رواية كما نقله ابن الصلاح عن الشافعى رضى الله عنه وصححه . قلنا انما أهملها لانه تـكلم فى أسباب الرواية لا فى اسباب العمل وليس له أن يروى هذا بحدثنا ولا أخبرنا مطلقا ولا مقيداً قال ابن الصلاح ولكن يقوله وجدت أو قرأت بخط فلان حدثنا فلان ويسوق السند والمتن. قال:

«الثالثة لا تقبل المراسيل خلافاً لابي حنيفة ومالك . لنا ان عدالة الاصل لم تعلم فلا تقبل .قيل الرواية تعديل . قلنا قد يروى عن غير العدل . قيل اسناده الى

العمل به عند الامام خلافاً للاكثر وفصل ابو يوسف بين الرواية والسجل فاجاز فيهما اذا عرف الخط ولم يتذكر وبين الصك فلم يجز فيه عند عدم التذكر وروى عن محمد الجواز فى الـكل رواية كان او سجلا او صكا تيسيراً للناس ولان معرفة خطه والـكتـاب او السجل او الصك في يده أو محفوظ عنـد ثقة أمين تقتضي الظن بأنه مسموعه او مكتوبه او مسموع ثقة او مكتوبه وعـدم التذكر ليس بمانع من هذا الظن للضرورة واتباع الظن واجب فيجب العمل به وفى المطولات ماهو اوسع من هذا وفى هذا الـكفاية للمقل

الرسول يقتضي الصدق . قلنا بل السماع . قيل الصحابة أرسلوا وقبلت . قلنا لظن السماع » اقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين عبارة عن ان يترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمي بذلك لكونه ارسل الحديث أي اطلقه [١] ولم يذكر من سمعه منه. فان سقط قبل الصحابي واحد فيسمى منقطعاً وان كان اكثر فيسمي معضلا ومنقطعاً . واما في اصطلاح الاصوليين فهو قول العدل الذى لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فسره الآمدي. وذكر ابن الحاجب وغيره نحوه أيضا وهو أعم من تفسير المحدثين. وقد اختلفوا في قبوله فذهب الشافعي رضي الله عنه الى المنع منه الا مسائل ستعرفها [٢] واختاره الامام والمصنف ونقله ابن الصلاح عن جمهور المحدثين وذهب الجمهور من المعتزلة كما قاله في المحصول الى قبوله [٣] ونقله الآمدى عن الائمة

---

(١) قال الاسنوي «أقول لم يتعرض الامام ولا اتباعه لتفسير المرسل وهو في اصطلاح جمهور المحدثين الخ » أقول حاصل هذا ان المرسل عند المحدثين هو مارواه تابعي واسقط الصحابي الذى روى عنه وان سقط قبل الصحابي واحد فمنقطع وان كان اكثر فمعضل ومنقطع ايضاً والكل مع فرض ان الراوى الذي اسقط من ذكرنا تابعي واما مارواه من دون التابعي من غير سند فهو المعلق والاصوليون لما رأوا ان تكثير الاصطلاحات والاسامي لافائدة فيه ادخلوا كل هذه الاقسام في مسمى المرسل وعرفه بعضهم بما عرفه الاسنوي نقلا عن الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ولكن الاولى ان يعرف بما رواه العدل من غير اسناد متصل ليشمل المنقطع

(٢) قال الاسنوى « وقد اختلفوا في قبوله الخ » أقول قال في مسلم الثبوت وهو ان كان من صحابي يقبل مطلقا اتفاقا ولا اعتداد بمن خالف اه . قال في شرحه لانه اما سمع بنفسه أو من صحابي آخر والصحابة كلهم عدول فلا اعتداد بمن خالف فيه لانه انكار الواضح اه

(٣) قال الاسنوى « وذهب الجمهور من المعتزلة الخ » أقول القول بقبول مرسل غير الصحابي أيضاً مطلقا اذا كان الراوي ثقة هو قول اكثر العلماء

الثلاثة واختاره حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند لانه اذا أسنده فقد وكل امره الى الناظر ولم يلتزم صحته[(1)] وذهب ابن الحاجب الى قبوله من أئمة النقل دون غيرهم .وذهب عيسى بن أبان الى قبول مراسيل الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة النقل مطلقا[(2)] قوله «لنا» أي الدليل على ردها أن قبول الخبر مشروط

ومنهم الائمة الثلاثة أبو حنيفة ومالك وأحمد رضى الله عنهم فليس هو قول جمهور المعتزله فقط كما يظهر من عبارة الاسنوي

(١) قال الاسنوى «حتى بالغ بعضهم فجعله أقوى من المسند الخ» أقول لان من أرسل فقد تكفل نفسه لك بالصحة لان العدل لايجتريء نسبة مافيه ريبة الى الجناب الاقدس صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ولا شك أن هذا يزيد قوة المرسل على المسند والظاهر ان هذا مبالغة في قبوله ولذلك قال الاسنوى حتى بالغ بعضهم الخ

(٢) قال الاسنوى « وذهب عيسى بن ابان الى قبول الخ » أى ذهب عيسى بن ابان من الحنفية الى قبول المرسل من القرون الثلاثة مطلقا وبعد القرون الثلاثة يقبل من أئمة النقل ووجهه كثرة العدالة في القرون الثلاثة وعدم فشو الكذب فالظاهر أنه انما سمع من العدل وبعد تلك القرون قد فشا الكذب فلا بد من تعديل الرواة وذا لايكون الا من الأئمة وعلى هذا لايشترط التزكية في الرواة والشهود فى تلك القرون كما هو رواية عن أبي حنيفة وهذا هو الفرق بين هذا المذهب وبين مذهب الجمهور ومنهم الأئمة الاربعة فان مذهب هؤلاء يشترطون فيمن عدا الصحابة التزكية في العدالة وقال الظاهرية وجمهور المحدثين الحادثين بين المائتين من الهجرة لايقبل المرسل مطلقا سواء كان من أئمة النقل أو لا ومن القرون الثلاثة أولا قال العينى فى البناية شرح الهداية وقد عد البعض هذا القول من البدع. وقالت طائفة من المتأخرين منهم ابن الحاجب والكمال بن الهمام يقبل المرسل من أئمة النقل مطلقا من أي قرن كان اعتضد بشيء مما ذكره الشافعى أم لا ويتوقف في المرسل من غيرهم . قال فى مسلم الثبوت وهو المختار قال في الفواتح عليه قيل وهو مراد الأئمة الثلاثة والجمهور ولا يقول أحد

بمعرفة عدالة الراوى كما تقدم بيانه وعدالة الاصل فى المرسل لم تعلم لان معرفتها فرع عن معرفة اسمه فاذا لم نعلمه تعين رده[1]. تمسك الخصم بثلاثة اوجه الاولان اعتراض على ماقلناه والثالث دليل على مدعاه. أحدها أن رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا. قلنا لانسلم فان العدل قد يروى عن غير العدل أيضاً[2] ولهذا لو سئل الراوى عن عدالة الاصل جاز أن يتوقف قال فى المحصول وقد يظن عدالته فيروى عنه وليس بعدل عند غيره الثانى ان اسناد الحديث المرسل الى الرسول عليه الصلاة

بتوثيق من ليس له معرفة في التوثيق والتجريح وعلى هذا لخلاف ابن ابان في عدم اشتراط هذا الشرط فى القرون الثلاثة لزعمه عدم الحاجة الى التوثيق في تلك القرون لان الرواة كانوا فيها أهل بصيرة في التوثيق والتجريح والاحتياط فيما بعد القرون الثلاثة المذكورة التى قد فشا الكذب فيها والرواة فيها قد يكونون ممن ليس لهم بصيرة أصلا فلا بد من الاشتراط كذا يؤخذ من المسلم والفواتح

(١) قال الأسنوى «ان قبول الخبر مشروط بمعرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وعدالة الاصل لم تعلم الخ » أقول أجاب القائلون بالقبول بان استلزام جهل الذات لجهل الصفات ممنوع فان تحديث أئمة الشأن عنه دليل العلم بصفاته فالذات وان كانت مجهولة لكن كونه ثقة معلوم

(٢) قال الاسنوى «قلنا لانسلم فان العدل قد يروى عن غير العدل أيضا» أقول ولك أن تقول ان الكلام مفروض في ان الذى روى الحديث المرسل هم أئمة الشأن الماهرون العارفون بشرائط القبول فروايتهم عن غير العدل وعدم البيان بعيد جداً والمسئلة ظنية يكفى فيها غلبة الظن. وأما قول صاحب المحصول قد يظن عدالته فيروى عنه فغير مفيد لان هذا الاحتمال موجود عند ذكر الواسطة وتعديله من العدل الراوي عنه والمعدل الراوي من أئمة الشأن فى الترجيح فانه مقبول قطعا مع قيام احتمال انه عدل بناء على ظن العدالة على أنه لاطريق في التعديل الا ظن العدالة لعدم امكان الوصول الى اليقين في مثل هذا

والسلام يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله قلنا لانسلم ان اسناده يقتضي صدقه بل انما يقتضي أن يكون قد سمع غيره يرويه عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك الغير لايعلم كذبه بل يعلم صدقه أو يجهل حاله[1] الثالث ان الصحابة ارسلوا أحاديث كثيرة أي لم يصرحوا فيها باسماعهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأجمع الناس على قبولها قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن أن الصحابي سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم والعمل بالظن واجب[2] قال في المحصول فاذا بين الصحابي بعد

---

(١) قال الاسنوي «قلنا لانسلم ان اسناده يقتضي صدقه الخ» أقول ولك أن تقول كون الراوي عدلا ومن أئمة الشأن الماهرين في معرفة شرائط القبول يرجح صدق الواسطة خصوصا مع علم الراوي ان اسناد الكذب الى الرسول عليه السلام من الكبائر فهو يحتاط في ذلك غاية الاحتياط

(٢) قال الاسنوي « قلنا انما قبلت لانه يغلب على الظن ان الصحابي سمعها الخ » أقول قد تقدم ان الصحيح ان مرسل الصحابي مقبول اتفاقاً وما ذاك الا لان الصحابي اما ان يكون سمع بنفسه الحديث من في رسول الله عليه الصلاة والسلام أو سمعه من صحابي آخر وكلاهما عدل فالعلة في قبول مرفوعه ومرسله ليست الا العلم بعدالة الصحابي وكذلك هنا المفروض ان الراوي من أئمة الشأن العدول الماهرين في معرفة شرائط القبول فيغلب على الظن انه انما روى عن عدل ثقة. وحاصل ما استدل به القائلون بالقبول ان العدل العالم بشرائط الرواية والقبول الذي كلامنا فيه جزم بنسبة المتن اليه عليه الصلاة والسلام وجزمه بذلك يقتضي تعديل أصله الذي اسقطه والا كان تلبيساً وغشا منافياً لامانته وعدالته فاذا كان كذلك كان الارسال بمنزلة الاسناد ممن علم عدالته وحفظه وأما قول صاحب المحصول اعتراضاً على هذا الدليل ان أريد بالجزم اليقين فهذا لايمكن من العدل لان خبر الواحد وان كان ثقة لا يفيد الجزم وغاية الامر الظن وان أريد الظن فيجوز ان يخطىء فلا يصير ظنه حجة على الغير فهو في غاية السقوط لان المراد بالعلم في مثل ماهنا هو غلبة الظن الذي يجب العمل

به وهذا الظن من العدل الامام العالم بشرائط الرواية والقبول لا يكون الا عند تعديل الاصل والا كان تدليساً وغشاً منافياً للامامة والعدالة والكلام انما هو في الراوي الامام العدل الا ترى ان ابراهيم النخعي الذى هو من كبار التابعين حين قال له الاعمش اذا رويت لى عن ابن مسعود فاسنده لي قال متى قلت حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى رواه فقط ومتى قلت قال عبد الله فغير واحد أى فالرواة اكثر وانما اسقطوا لتقصير المسافة . وقال رئيس الاولياء وتاج الاصفياء ذلك الامام من أئمة الحديث الشيخ الحسن البصرى قدس سره متى قلت لكم حدثنى فلان فهو حديثه أى حديث ذلك الفلان دون غيره ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن سبعين أى عن جماعة كثيرة والظاهر من كلام هذين الامامين انهما انما يرسلان اذا بلغ الرواة حد التواتر فمراسيلهما مقدمة على المسانيد ولا بعد فيه ويحتمل ان يكون مثل هذا الكلام من المبالغة فى تصحيح مراسيلهما والله اعلم. الا ترى ان هؤلاء الذين قبلوا المرسل لم يقبلوه الا من الائمة أصحاب الشأن امثال هذين الامامين ولذلك ردوا قول ميرزا جان في حواشيه كثيرا ما يوجد من غير الائمة من عادتهم انهم لا يروون الا عن عدل فارسالهم أيضا يقتضى تعديل من رووا عنهم فيكون حجة كارسال الائمة فلا فرق فقالوا فى رده ان دعوى وجود العدول بالصفة المذكورة في غير الائمة ممنوعة بل العدول من غيرهم لا يبالون عمن أخذوا ورووا الا ترى ان الشيخ علاء الدولة السمناني كيف اعتمد على الرتن الهندي ولو سلم وجود عدول من غير الائمة اصحاب الشأن لايروون الا عن عدول فذلك بحسب زعمهم وكثيراً مايخطئون كما ان القائلين بالقبول لم يستدلوا بقبول ارسال الصحابة فقط بل استدلوا أيضاً بقبول ارسال الائمة من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعامر الشعبى وابراهيم النخعي وغيرهم وكان ذلك معروفا بينهم مستمراً بلانكير من أحد من الائمة فدل ذلك على ان الارسال صنع جري عليه الائمة من وقت الصحابة الى القرون التي بعدهم وقبل الكل ولم يتركوا المرسل الا اذا علم تساهل

ذلك أنه كان مرسلا وسمى الاصل الذي رواه عنه وجب قبوله أيضا [1] قال وليس في الحالتين دليل على العمل بالمرسل . وحاصل هذا الجواب منع كون ذلك من المرسل وانه لايقبل اذا تيقنا أن الصحابي لم يسمعه كما ان مرسل غير الصحابي لايقبل ايضا [2] وهذا موافق لكلامه أولا فانه اطلق عدم قبول المرسل ولم يفصل بين الصحابي وغيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . واختلف المانعون من قبول

الراوي المرسل فان عدم القبول حينئذ يكون لسبب مختص بذلك الراوي لا لعدم قبول مطلق المرسل ولذلك قال محمد بن سيرين لا نأخذ بمراسيل الحسن وابي العالية لانهما لا يباليان عمن أخذا الحديث اه وان كان قوله لا يتم لان غاية ما قاله رضى الله عنه عدم المبالاة في أخذ الحديث لا عدم المبالاة في روايته وايجاب العمل به وهما شارطان فيها العدالة وسائر الشرائط فهما وان لم يباليا في الاخذ عنهما لا يرويان الا عن العدل ولا يرسلان الا اذا كان مثل الشمس على نصف النهار كما تقدم عن الحسن البصري كذا يؤخذ من الفواتح على المسلم

(١) قال الاسنوى « فاذا بين الصحابي انه كان يرسل ويسمى الاصل الخ » أقول مثاله ما رواه ابن عباس « لا ربا الا في النسيئة » ثم قال سمعته من اسامة ابن زيد

(٢) قال الاسنوي « وانه لا يقبل اذا تيقنا ان الصحابي لم يسمعه الخ » أقول قدمنا ان مرسل الصحابي مقبول اتفاقا وان دعوى الخلاف فيه لا يلتفت اليها لانه اما مسموعه من النبي صلى الله عليه وسلم واما من صحابي آخر ولذلك قبلوا رواية البراء بن عازب مع انه صح عنه انه قال ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حدثناه عنه لكنا لا نكذب في التحديث وبهذا تعلم ما في قول الاسنوي تبعاً لما في المحصول من عدم التفصيل بين مرسل الصحابي ومرسل غيره فافهم ذلك كله واجتنب غيره . ولذلك قال في التحرير وشرحه فان كان المرسل صحابيا حكي الاتفاق على قبوله لعدم الاعتداد بقول ابي اسحاق الاسفرايني لا يحتج به وما عن الشافعي من نفي قبوله ان علم ارساله أي الصحابي عن غيره كما نقله عنه في المعتمد أي ولعدم الاعتداد بهذا أيضاً وفي

مراسيل الصحابة مع أن المروي عنه صحابي مثله والصحابة عدول فقال بعضهم لاحتمال روايته له عن التابعين[1] وقال القرافى لاحتمال روايته عن صحابي قام به مانع كماعز وسارق رداء صفوان . قال :

« فرعان الاول المرسل يقبل اذا تأكد بقول الصحابى أو فتوى أكثر أهل العلم . الثاني اذا أرسل ثم أسند قبل وقيل لا لان اهماله يدل على الضعف » أقول المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن صدقه فانه يقبل ويحصل ذلك بأمور[2]: منها ان يكون من مراسيل الصحابة [3] أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة باسناده لكونه ضعيفاً[4] كما صرح به فى المحصول أو أرسله

أصول فخر الاسلام حكى الاجماع على قبول مرسل الصحابى وجزم بذلك في مسلم الثبوت

(١) قال الاسنوي « فقال بعضهم لاحتمال روايته عن التابعين الخ » أقول قد علمت مما قدمناه أن رواية الصحابى عن التابعى اما محصورة في رواية بعض الصحابة عن كعب الاحبار فى الاسرائيليات أو انها نادرة جداً كما ان جميع الصحابة عدول باتفاق أهل السنة والجماعة من أهل القبلة وقد علمت الحال في ماعز وصفوان أيضاً فالقول بعدم قبول مرسل الصحابى لا يعول عليه

(٢) قال الاسنوي « المرسل اذا تأكد بشيء بحيث يغلب على الظن الخ » أقول حاصل هذا ان الامام الشافعى رضى الله عنه قال ان المرسل ان لم يكن معه عاضد يحصل به الظن لايقبل لجهالة المروى عنه فلا يكون حجة عنده الا بالعاضد ومنعه القائلون بقبول المرسل الذي رواه الامام الثقة ولم يذكر الاصل بان اعتماد الامام الثقة يفيد الظن بدون حاجة الى العاضد

(٣) قال الاسنوى « منها ان يكون من مراسيل الصحابة » أقول قد علمت ان هذه مقبولة اتفاقاً على الصحيح

(٤) قال الاسنوي « أو أسنده غير مرسله وان لم تقم الحجة الخ » أقول واعترض على هذا بان المسند اذا كان اسناده صحيحا فالعمل بالمسند لا بالمرسل والقول بان المسند يبين صحة اسناد المرسل انما يلزم لو كان الاسناد فيهما واحداً

راو آخر يروي عن غير شيوخ الاول [1] أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم [2] أو عرف من حال الذى أرسله انه لا يرسله الا عمن يقبل قوله

ليكون المذكور اظهاراً للساقط وحينئذ يرتفع الارسال لان زيادة الثقة مقبولة والوصل زيادة والكلام مطلق فكما يتناول هـذا يتناول ما اذا تعدد اسنادهما ومعلوم انه لا يلزم من صحة الحديث باسناد صحته باسناد آخر. وأشار الاسنوى الى الجواب عن هـذا الاعتراض بقوله وان لم تقم الحجة باسناده . وحاصله انه يعمل بالمرسل وان لم تثبت عدالة رواة المسند أى بلا التفات الى تعديلهم بخلاف ما لو كان العمل بالمسند ابتداء فانه انما يعمل به بعـد ثبوت عدالة رواته ولا يضر كون المسند ضعيفاً فى تعضيده للمرسل لان الظن قد يقوى عند ضم المسند ولو ضعيفاً الى المرسل كما اذا تعدد طرق الضعيف بغير الفسق . والحق ان هـذا الجواب ليس الا مجادلة لاتدفع شيئاً فان الشافعي رضى الله عنه لم يقبل المرسل الا لجهالة المروي عنه وبانضمام المسند الآخر بدون اتحاد السند لاترتفع هـذه الجهالة فبقي المانع من قبول المرسل على حاله

(١) قال الاسنوى « أو ارسله راو آخر يروي عن غـير شيوخ الاول »
أقول اعترضوا عليه بان ضم غير المسند الى مثله ضم غير مقبول الى غير مقبول فلا اعتضاد للمرسل بارسال آخر وهل هذا الا كما ضم ضعيف بالفسق الى آخر وأجيب عن هـذا أيضاً بان الظن قد يحصل بالانضمام الا ترى كثرة الطرق للضعيف بغير الفسق تخرجه عن الضعف ويتقوى ظن الصدق فكذا هذا . وهذا الجواب أيضا ليس الا مجادلة فان المرسل انما رده الامام الشافعي لجهالة المروى عنه وبانضمام المرسل الآخر لاترتفع هذه الجهالة بل لاتزيد عن رواية المجهولين فى العدالة والحفظ ومن البين انه لاتصير رواية المجهول العدالة بانضمام مثـله حجة لجواز ان يكون المجهول فاسقا فيكون من الضعف بالفسق فكذا هذا

(٢) قال الاسنوى « أو عضـده قول الصحابى أو قول اكثر أهل العلم »
وأقول اعترض هذا أيضاً بانه لا فرق بين قول الصحابي وقول مجتهد آخر وقول المجتهد غير الصحابي اذا وافق المرسل لا يعضده فكذا قول الصحابي لا يعضـده

كمراسيل سعيد [1] وهذه الستة نص عليها الشافعي وممن نقلها عنه الآمـدي وكذا الامام ماعدا الاول وزاد غيرهما على هذه الستة القياس أيضاً واقتصار المصنف على شيئين فقط لا معنى له ومخالف لاصليه الحاصل والمحصول. فان قيل

والفرق تحـكم والقول بان لقول الصحابي مزية لاحتمال السماع قد اهدره الامام الشافعي نفسه حتى قال في الصحابي كيف اتمسك بقول من لو كنت في عصره لحاججته كما انه لا فرق بين قول الاكثر وقول أي واحد من العلماء في أن كلا ليس بحجة اذ لا حجة الا في قول الله ورسوله واجماع الامة وقياس صحيح فلا اعتضاد للمرسل بموافقة قول الاكثر .والقول بان للجماعة مزية فقولهم يقوى المرسل ويفيد صحته مجادلة أيضاً لا تفيد لان علة عدم قبول المرسل هي جهالة المروى عنه وهي لم تزل بموافقة قول الصحابي ولا بموافقة قول الاكثر

(١) قال الاسنوى « وعرف من حال الذى أرسله الخ» أقول كل من قال بقبول المرسل بدون هـذه المعضدات يقول ان المرسل لا يقبل ممن أرسله الا اذا كان من العدول وأئمة الشأن فعرف بذلك أنه لا يرسل الا عمن يقبل قوله ولذلك قال الكمال والحق اشتراط كونه من أئمة النقل مطلقاً اه .ورد الـكمال وغيره قول النافين لقبوله أن الارسال يستلزم جهالة الراوى فيلزم القبول مع الشك في عدالة الراوى اذ لو سئل عنه هل هو عدل لجاز ان يقول لا فقالوا في رده ان هذا الاستلزام بما يترتب عليه انما هو في غير أئمة الشأن وأما الائمـة فالظاهر انهم لا يخرجون الا عمن لو سئلوا عنه لعدلوه ونحن انما قلنا بقبول مراسيلهم لا غير فانت تراهم منعوا قبول المراسيل اذا لم يكن كذلك لغلبة الريبة وقلة المبالاة ولو حملنا قول من نفى القبول على موضع غلبة الريبـة بان لم يكن المرسل من الائمة العدول الماهرين في معرفة شرائط قبول الرواية وقول القائلين بالقبول على ما اذا كان المرسل من أولئك الائمة لان من حال هؤلاء تعرف انهـم لا يرسلون الا عمن يقبل لـكان الخلاف لفظياً وتحل كلمة الوفاق محل كلمة الشقاق وترتاح من القيل والقال والسؤال والجواب ، ولعل هـذا قريب جداً عند التأمل في أدلة الفريقين والله الموفق

مافائدة قبوله والاخذ به اذا تأكد بقياس أو بمسند آخر صحيح[1] مع أن القياس والمسند كافيان فى اثبات الحكم .قلنا فائدته في الترجيح عند تعارض الاحاديث فأن أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده قياس أو حديث آخر مقبول . وقد اعتقد ابن الحاجب أن هذا السؤال لاجواب عنه وليس كذلك لما قلناه[2] .قوله «الثانى الخ » اعلم أن الراوى اذا أرسل حديثاً مرة ثم اسنده أخرى أو وقفه على الصحابى ثم رفعه فلا اشكال فى قبوله وبه جزم الامام واتباعه وأما اذا كان الراوي من شأنه ارسال الاحاديث اذا رواها فاتفق أن روى حديثا مسنداً ففى قبوله مذهبان فى المحصول والحاصل من غير ترجيح وهذه هي مسألة الكتاب فافهم ذلك[3] .أرجحهما عند المصنف قبوله لوجود شرطه وعلى هذا قال

---

(١) قال الاسنوى « فان قيل مافائدة قوله اذا تأكد بقياس الخ » أقول قد علمت أن المرسل ان لم يكن حجة ومقبولا في ذاته فانضمام القياس أو المسند الآخر لا فائدة فيه الا اذا رفع ما فى المرسل من جهالة المروى عنه التى هى علة عدم القبول وكل من القياس والمسند بغير سند المرسل لا يفيد ذلك فلا تعضيد فلا ترجيح.وقول الاسنوى فان أحد الحديثين المقبولين يرجح على الآخر اذا عضده الخ خروج عن الموضوع لان المفروض ان المرسل غير مقبول لجهالة المروى عنه عند القائل بعدم قبوله ، فالحجة هى في القياس الصحيح والمسند الصحيح

(٢) قال الاسنوى « وقد اعتقد ابن الحاجب ان هذا السؤال لاجواب له وليس كذلك الخ » نقول هو كذلك لا جواب له ومراد ابن الحاجب ليس له جواب مفيد وقد علمت حل كل هذه الاجوبة وان كل المعضدات لاتفيد بل هى مجادلة فقط لان المعضد مالم يرفع علة عدم القبول وهى جهالة المروى عنه لايكون معضداً بل هو اما ضم غير مقبول الى غير مقبول مثله أو ضم مقبول الى غير مقبول ولذلك يغلب على ظنى أن الخلاف لفظى كما قلنا والا كان القول بعدم القبول على هذا الوجه تهافتاً لايقبل

(٣) قال الاسنوى « وهذه هى مسئلة الكتاب الخ » أقول أي موضوع الفرع الثاني الذي ذكره المصنف ان اسند ثم ارسل فيما اذا كان من شأن الراوى

الشافعي كما قاله فى المحصول لا أقبل شيئاً من حديثه الا اذا قال فيه حدثني أو سمعت دون غيرهما من الالفاظ الموهمة وقال بعض المحدثين لا يقبل الا اذا قال سمعت خاصة والمذهب الثاني لا يقبل لان اهماله لاسم الرواة يدل على علمه بضعفهم اذ لو علم عدالتهم لصرح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علمه بضعفه خيانة وغش فانه ايقاع فى العمل بما ليس بصحيح واذا كان خائناً لم تقبل روايته مطلقاً هذا حاصل ماقاله الامام . وجوابه ان ترك الراوي قد يكون لنسيان اسمه أو لايثار الاختصار. وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوى اذا سمى الاصل باسم لايعرف به فهو كالمرسل(١) وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوى أخبرني

وعادته الارسال فاتفق ان روى حديثاً مسنداً الخ. ولما كان ظاهر عبارة المصنف ان الموضوع انه ارسل ثم اسند ما أرسله مرة أخرى وهذا غير مراد قال الاسنوى وهذه هي مسئلة الكتاب فافهم ذلك اه تنبيها على مافي عبارة المصنف من ايهام غير المراد وذلك لان الراوى اذا ارسل الحديث مرة ثم اسنده مرة أخري كان مقبولا. قال في جمع الجوامع أو اسناد من مرسله اه .وهذا الذى قاله الاسنوي فى هذا الفرع من خلاف وتفصيل انما هو على قول من يرى عدم قبول المرسل من الامام العدل الثقة الماهر فى معرفة شرائط القبول وأما عند من يقبل مرسل من هو كذلك فلا يجيء هذا الكلام لانه ان ارسل فمن ثقة يروى وان اسند فمن ثقة يروي فرسله مقبول كمسنده ولا اشتباه اذا اعتاد الارسال ثم اسند بعد كونه من أولئك الائمة العدول كما قدمناه عن البراء بن عازب رضى الله عنه والحسن البصري رحمه الله تعالى وغيرهما فافهم ذلك

(١) قال الاسنوي « وذكر في المحصول بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسم لا يعرف الخ » أقول حاصل هذه المسئلة أمور أربعة : الاول ان يسمى الراوى الاصل الذى أخذ عنه لكن باسم غير معروف به وهذا من التدليس لا من الارسال كما صرح به في جمع الجوامع حيث قال بعد قوله وليس من الجرح ترك العمل بروايته ما نصه ولا التدليس فيمن روى عنه بتسمية غير مشهورة له اذ لا خلل فى ذلك. قال ابن السمعاني الا ان يكون بحيث لو سئل عنه لم يبينه فان صنيعه حينئذ جرح له لظهور الكذب فيه . وأجيب بمنع ذلك فترك

الاستثناء أظهر منه اه مع زيادة من شرحه الجلال. وسند المنع في قوله وأجيب بمنع ذلك هو جواز ان يكون اخفاه لغرض من الاغراض فلا يلزم ظهور الكذب فيه وهذا يسمى كما فى العطار تدليس الشيوخ ومنه أيضاً ولا جرح به التدليس بايهام الرواية عن المعاصر الاعلى وهو يرويه عن الادنى المشارك له فى الاسم أو اللقب بالسماع عنه لقيه أو لا أو ذكر اسم شيخه باسماء لايهام أن شيخه عال أو لايهام ان شيوخه أكثر وعدم الجرح بهذين انما هو على الاصح من المذاهب لكنه مكروه ولان القائل بانه جرح جمله معصية كبيرة وايهام أن شيخه عال هو الذي عبر عنه في جمع الجوامع بقوله ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبيهاً كقولنا أخبرنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيهاً بالبيهقي في قوله حدثنا ابو عبد الله الحافظ يعني به الحاكم وهو مثل تدليس الشيوخ فى انه لا جرح به . ثم تدليس السند وهو يكون بايهام اللقى والرحلة الاول كقول من عاصر الزهري مثلا ولم يلقه قال الزهرى ليوقع في الذهن انه سمعه منه والثانى نحو أن يقال حدثنا وراء النهر ليوقع في ذهن السامع نهر جيحون والمراد نهر مصر بان يكون بالجيزة لان ذلك من المعاريض لا كذب فيه . اما تدليس المتون وهو أن يدرج كلامه معها بحيث لا تتميز الزيادة عن المتن المزيد عليه فهو جرح لايقاعه غيره في الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم . الثاني ماذكره امام الحرمين وهو أن يقول الراوى اخبرني رجل وقال فيه انه كالمرسل ولكن قال فى مسلم الثبوت قال رجل لايقبل في الصحيح قال شارحه وليس هذا كالارسال كما نقل عن شمس الائمة لان هذه رواية عن مجهول والارسال جزم نسبة المتن الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا لا يكون الا بالتوثيق فافترقا . وقال الكمال فى التحرير واعلم ان من المحققين قال شارحه وهو امام الحرمين ـ من أدرج عن رجل فى حكمه أي المرسل من القبول عند قابل المرسل وليس هذا مقبولا مثل المرسل فان تصريحه بمجهولا ليس كتركه يستلزم توثيقه اه ملخصاً موضحاً . قال شارحه والذي عليه ابن القطان وغيره انه منقطع

رجل أو عدل موثوق به من المرسل أيضاً قال وكذلك كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم التى لم يسم حاملها [1] قال :

أي في حكم المنقطع عندالمحدثين . ورأيت بخط شيخنا الحافظ ان الذى يقتضيه النظر ان القائل ان كان تابعياً كبيراً حمل على الارسال أوصغيراً حمل على الانقطاع نظراً الى أن غالب حالها مختلف هذا اذا قال عن رجل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم .اما نحوعن رجل عن عمر اوعن رجل عن فلان فلا شك فى انقطاعه اه. والاولى أن يقال انه متصل فى اسناده مجهول كما فى كلام غير واحد من أهل الحديث وحكاه الرشيد العطار عن الاكثرين على ماذكر الحافظ العراقى اه .الثالث أن يقول الراوى اخبرنى عدل موثوق به الخ . أقول قال فى المسلم بخلاف قال ثقة قال شارحه اورجل من الصحابة لان هذه رواية عن ثقة لان الصحابة كلهم عدول اه نعم يلزم حكم المرسل من باب أولى كون القائل عن ثقة تعديلا فيكون قوله حدثني الثقة تعديلا فوق الارسال عند من يقبله الا اذا اصطلح الذى يقول عن ثقة على ارادة معين معلوم العدالة فانه حينئذ لا اشكال في قبول حديثه عند من يقبل المرسل وعند من يرده وذلك كالامام مالك رضي الله عنه اذا قال حدثني الثقة عن بكير بن الاشج كان مراده بالثقة مخرمة بن بكير أو قال حدثني الثقة عن عمرو بن شعيب كان مراده عبد الله بن وهب او الزهرى وكلاهما ثقة معلوم العدالة. واستقرىء مثل هذا للامام الشافعي رضى الله عنه فذكر أبو الحسن السجستانى فى كتاب فضائل الشافعي سمعت بعض اهل المعرفة بالحديث يقول اذا قال الشافعى في كتبه اخبرنى الثقة عن ابن أبى ذئب فابن أبي فديك وعن الليث ابن سعد فيحيى بن حسان وعن الاوزاعى فعمرو بن أبي سلمة وعن ابن جريج فسلم بن خالد وعن صالح مولى التوأمة فابراهيم بن أبي يحيى قال الكمال بن الهمام ولا يخفى أن ما يقول القائل فيه عن ثقة اذا لم يعرف ان عادته فيه الثقة فى نفس الامر يليق بشارط البيان فى التعديل لا بالجمهور القائلين بان بيانه ليس بشرط فى حق العالم بالجرح والتعديل فانه تعديل عار عن بيان السبب اه موضحا

(١) قال الاسنوي « وكذلك كتب النبي صلى الله عليه وسلم التي لم يسم حاملها »

« الرابعة يجوز نقل الخبر بالمعنى خلافاً لابن سيرين لنا أن الترجمة بالفارسية جائزة فبالعربية أولى .قيل يؤدى الى طمس الحديث. قلنا لما تطابقا لم يكن ذلك »
أقول اختلفوا في جواز نقل حديث الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى أي بلفظ آخر غير لفظه فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى وأتباعهما [(١)] ونص عليه الشافعي وممن نقله عنه صاحب المحصول وقال ابن سيرين وجماعة لايجوز

أقول وهذا أيضاً ليس من قبيل الارسال على اطلاقه بل رواية كتب رسول الله صلى الله عليه وسلم كرواية غيرها من أقواله وأفعاله سواء سمي الحامل أو لم يسم لان المدار على الرواة اتصالا وارسالا صحة وضعفا

(١) قال الاسنوى « فجوزه الاكثرون واختاره الامام والآمدى الخ » أقول قد حكى في جمع الجوامع خلافا في ذلك فنسب للاكثر - قال شارحه الجلال ومنهم الائمة الاربعة - جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف قال شارحه بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام بأن يأتي بلفظ بدل آخر مساو له في المراد منه وفهمه اما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعاً وسواء في الجواز نسي الراوى اللفظ ام لا اه . ونسب لغيرهم أقوالا منها انه يجوز اذا نسي الراوى اللفظ فان لم ينس فلا يجوز وهو للماوردى ومنها يجوز ان كان موجبه اعتقادا فان كان عملا لا يجوز . ومنها يجوز اذا كان بلفظ مرادف قال وعليه الخطيب البغدادى قال شارحه بان يؤتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما اذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز فانه قد لا يوفى بالمقصود . ومنها منع الرواية بالمعنى مطلقاً ونسبه لابن سيرين وثعلب والرازى وقال وروى اى المنع عن ابن عمر رضي الله عنهما . وأقول قد قدمنا ان العزيمة في أداء الرواية رواية اللفظ المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وان الرخصة جواز النقل بالمعنى وانه يجب في النقل بالمعنى العلم باللغة ان كان الحديث واردا على المعانى اللغوية والتفقه في الشريعة ان كان الحديث واردا على المعنى الشرعى وان الاولى النقل بصورته عملا بالعزيمة لان الرخصة ليست رخصة اسقاط بل هي رخصة ترفيه وتخفيف ومع ذلك قال الامام فخر الاسلام يجوز النقل بالمعنى

وغلط صاحب التحصيل في اختصاره للمحصول فعزاه للشافعي . وحكى الآمدى
وابن الحاجب قولا انه انكان اللفظ مرادفا جاز والا فلا فان جوزناه فشرطه ان
يكون الفرع مساويا للاصل فى افادة المعنى من غير زيادة ولا نقصان وأن يكون
مساويا له فى الجلاء والخفاء لانه لو أبدل الجلي بالخفي أو عكسه لاحدث حكما لم
يكن وهو التقديم أو التأخير عند التعارض لما ستعرفه فى القياس أن الجلاء من

الا في غير متضح المعنى خفياً كان أو مشكلا او مجملا أو متشابهاً بخلاف العام
والحقيقة المحتملتين للمجاز والخصوص فانه يجوز النقل بالمعنى للفقيه : وتفصيل
كلام هذا الامام ان الاقسام خمسة الاول أن يكون المنقول متضح المعنى غير
قابل للتأويل اصلا كالمفسر والمحكم . الثانى ما يكون محتملا للتأويل ظاهراً في
الدلالة كالنص والظاهر . والثالث ما يحتاج فيه الى التأويل للعمل به كالمشكل
والمشترك. الرابع ما لايدرك بالتأويل بل يحتاج في بيانه الى السماع كالمجمل. الخامس
مالا يدرك اصلا كالمتشابه وجوامع الكلم . فالاول يجوز نقله بالمعنى لكل عارف
باللغة اذ لا احتمال للفظ في فهم المعنى لعدم قبول التأويل والتخصيص اصلا وأما
الثانى فلا يجوز الا لفقيه فانه يجوز ان يقيم غير الفقيه بدله لفظاً لا يحتمل ذلك
التأويل ويكون هو مراد الشارع فيفوت الحكم واما الفقيه فيعرف حق كل
لفظ فلا يغير بحيث ينقلب من الظهور الى الاحكام وأما الثالث فلا يحل فيه النقل
بالمعنى أصلا لان المعنى لايفهم الا بتأويل واستعمال رأى والرأى يخطيء ويصيب
فما هو غير واجب الاتباع يصير واجب الاتباع بالنسبة الى المعصوم صلوات الله
وسلامه عليه وعلى آله واصحابه . فان قلت لعله يعرف بالقرينة . قلنا لو كانت
القرينة مقرونة بحيث تجعله متضح المعنى لغة فيدخل في أحد القسمين الاولين .
واما الرابع فقبل سماع البيان من المتكلم هو مثل المتشابه الآتي وبعده النقل
مثل المجمل والبيان وهما حديثان متضحا المعنى . واما الخامس وهو المتشابه
وجوامع الكلم فالاول منهما لايحتمل نقل المعنى فيه فان المتشابه هو مالا يعرف
معناه للبشر واما جوامع الكلم فلان اعطاءها قد اختص به رسولنا صلى الله عليه
وسلم كما يدل عليه الخبر الصحيح ولا يمكن الاتيان بمثله من غيره عليه السلام

جملة المرجحات . وعلله في المحصول بأن الخطاب يقع بالمتشابه وبالمحكم لاسرار استأثر الله تعالى بعلمها فلا يجوز تغييرها ومراعاة هذه الشروط موقوفة على العلم بمدلولات الالفاظ فاذا كان الشخص غيرعالم بها فلا يجوز أن يروى بالمعنى . وكلام الآمدى يقتضى اثبات خلاف فيه فانه نقل المنع عن الاكثرين . قوله « لنا » أى الدليل على جواز الرواية بالمعنى انه يجوز ان يترجم الاحاديث أي يشرحها بالفارسية أو غيرها لتعلم الاحكام فلأن يجوز بالعربية أولى لان ذلك أقرب وأقل

والا لكان غير مختص به صلى الله عليه وسلم وقد فرضناه به مختصاً فلو نقل بمعناه نقل على فهم الراوى وعلى ما يتأدى من عبارته فتفوت اكثر الفوائد المشتملة هي عليها . هذا قول هذا الامام في جواز النقل . واما القبول فلا نزاع فيه ويقبل مطلقاً ويحمل على أن ما نقله الراوى من صور ما يجوز نقله بالمعنى لكونه عدلا لا يرتكب المحذور ولا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم مافيه ريبة كيف واذا نقل المعنى لم يعلم اللفظ المسموع فكيف يحكم فيه بأحد الشقوق حتى يقال يقبل في حال ولا يقبل في حال أخرى . ومن هذا يندفع ما اعترض به في مسلم الثبوت على ما قاله هذا الامام بان فيه تحكما . ووجه اعتراضه بان الراوى لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ما يعلمه قطعاً انه مراده سواء كان متضح المعنى أو غير متضح بل الراوي ان كان صحابيا يقبل مطلقاً لان تأويله غير المتضح حجة قطعاً بمشاهدة القرائن ووجه الاندفاع انا نسلم ان الراوى لا ينسب الا ما هو معلوم قطعاً عنده لكن العلم لا يتحقق الا في المفسر والمحكم للكل وفي النص والظاهر للفقيه فقط وفي المشكل والخفى لا يتحقق أصلا لان الرأى يخطىء ويصيب والمتشابه والمجمل قبل البيان غير معلوم وبعده فالنقل في الحقيقة نقل المجمل والبيان معا وهو معه مفسر على انك علمت ان الكلام فيما يحل فيه روايته بالمعنى ومالا يحل . واما لو فرض وروى الراوى بالمعنى فهو مقبول بلا نزاع ويحمل على أن مانقله من صور مايجوز نقله بالمعنى فافهم ولا تزل فانه مزلة كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة لايضاحه

تفاوتاً . وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد واستنباط احكام [١] بل هو من قبيل الافتاء بخلاف الرواية بالمعنى والاولى الاستدلال بأن الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة بألفاظ مختلفة وبأنهم ماكانوا يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد أزمان طويلة على حسب الحاجة [٢] وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعاً . احتج الخصم بان نقل الحديث

---

(١) قال الاسنوى «وفيه نظر لان الترجمة جوزت للضرورة وليس ذلك مما يتعلق به الخ »اقول اشار بقوله لان الترجمة جوزت للضرورة الى أحد وجهى النظر وهو أن جواز الترجمة لضرورة فهم العجم لا يستلزم الجواز فيما لاضرورة فيه وبقوله وليس ذلك مما يتعلق به اجتهاد الخ الى الوجه الثانى للنظر وهو ان الترجمة بالعجمية انما جازت لانها ليست الا تفسيراً ليفهمه العجم وهناك لا ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يقول هذا قوله فالذى يجوز في هذا ليس نقلا للحديث بالمعنى بل هو فتوى وتفسير لاينسب فيه قول لرسول الله صلى الله عليه وسلم والذى هو نقل الحديث بالمعنى بأن ينسب ذلك القول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لايجوز فيه ولو كان لفظ الترجمة منسوبا اليه عليه الصلاة والسلام لتعلق به الاجتهاد واستنباط الاحكام ولكن لايتعلق بالترجمة بالعجمية شيء من ذلك فكانت الترجمة فتوى منسوبة لقائلها بخلاف الرواية بالمعنى فان الراوى ينسب الالفاظ التى أدى بها المعنى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد نقل هذا النظر غير واحد وأقروه

(٢) قال الاسنوى « والاولى الاستدلال بان الصحابة كانوا ينقلون الواقعة الواحدة الخ » أقول وهو الذى تشهد به احوال الصحابة والسلف وقد ورد في المسئلة حديث مرفوع رواه ابن مندة فى معرفة الصحابة والطبراني في الكبير من حديث عبد الله بن سليمان بن أكيمة الليثى قال قلت يارسول الله اني اسمع منك الحديث لا أستطيع ان أؤديه كما اسمع منك يزيد حرفاً أو ينقص حرفاً فقال «اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس» وقد رواه أيضاً الخطيب عن يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثى عن أبيه عن جده أتينا رسول الله

بالمعنى يؤدي الى طمسه أي محو معناه واندراسه كما قاله الجوهري فيلزم ان لا يجوز وبيانه ان الراوي اذا أراد النقل بالمعنى فغايته أن يجتهد فى طلب ألفاظ توافق ألفاظ الحديث فى المعنى والعلماء مختلفون في معاني الالفاظ وفهم دقائقها فيجوز أن يغفل عن بعض الدقائق وينقله بلفظ آخر لايدل على تلك الدقيقة ثم يفرض ذلك فى الطبقة الثانية والثالثة وهلم جرا وحينئذ فيكون التفاوت الاخير تفاوتا فاحشاً بحيث لا يبقى بينه وبين الاول مناسبة . وأجاب المصنف بأن الكلام فى نقله بلفظ مطابق له وعند تطابق اللفظين لايقع التفاوت قطعاً [1] قال :

صلى الله عليه وسلم فقلنا بآبائنا وأمهاتنا انا نسمع منك ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك الحديث . والحديث على مارواه ابن مندة والطبراني مرسل لان عبد الله بن سليمان تابعي وذلك غير ضار على الصحيح . قال الحسن البصرى حين ذكر ذلك له لولا هذا ماحدثنا فلذلك كان الحسن البصرى وابراهيم النخعي والشعبي يأتون بالحديث على المعاني وكذا كان عمرو بن دينار يحدث بالحديث على المعنى وقال وكيع ان لم يكن المعنى واسعاً فقد هلك الناس

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بان الكلام فى نقله بلفظ مطابق له الخ » أقول أما اذا وقع التفاوت بين اللفظين المسموع والمروي ولو بوجه فلا يجوز ولا يقبل عندنا ولكن هذا لا يتأتى وقوعه من العدل الفقيه أصلا لانه الرواية بما يغير المعنى ولو بوجه كذب على النبى صلى الله عليه وسلم وهو من الكبائر فيبعد كل البعد وقوعه من العدل الفقيه ونحن انما جوزنا للعارف بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام أن يأتى بلفظ بدل آخر مساو له فى المراد منه وفهمه لان المقصود المعنى واللفظ آلة فاتحاد معنى اللفظين هو المعتبر وهو الفائدة العظمى في النقل فلا يضر التفاوت في الفصاحة . اذا تقرر هذا تعلم انه يتعين على طالب الحديث ومثله القرآن بالاولى ان يتعلم من النحو واللغة ما يسلم به من اللحن والتحريف.قال حماد بن سلمة مثل الذي يطلب الحديث ولا يعرف النحو مثل الحمار عليه مخلاة ولا شعير فيها.وروى الخليلي في الارشاد عن العباس ابن المغيرة بن عبد الرحمن عن ابيه قال جاء عبد العزيز الدراوردي في جماعة الى

« الخامسة اذا زاد أحد الرواة وتعدد المجلس قبلت الزيادة وكذا ان اتحد وجاز الذهول على الاخيرين ولم تغير اعراب الباقي وان لم يجز الذهول لم تقبل وان غير الاعراب مثل فى كل أربعين شاة شاة أو نصف شاة طلب الترجيح فان

ابى ليعرضوا عليه كتاباً فقرأ لهم الدراوردى وكان ردىء اللسان فيلحن فقال ابى ويحك يادراوردى انت كنت الى اصلاح لسانك قبل النظر فى هـذا الشأن أحوج منك الى غير ذلك اه. وينبغى لمن يريد الفقه فى الحديث والكتاب العزيز أن يقدم على ذلك تعلم العلوم العربية وعلم أصول الحديث وأصول الفقه حتى ينكشف له اعجاز بلاغة القرآن ومدارك الائمة المستنبطين للاحكام كما أن من أراد فهم دقائق علم الكلام يحتاج لاتقان علوم ثلاثة المنطق وآداب البحث والحكمة حتى يكون في تقرير الادلة ورد الشبهة على بصيرة من الحق وهذه العلوم الثلاثة يحتاج اليها من يريد التفقه في الكتاب والسنة لان كل مافي كتب الكلام من أدلة العقائد ورد الشبه مأخوذ من الكتاب والسنة والتخالف فى العبارة والترتيب فقط كما يظهر ذلك للمطلع المحقق المتحقق . وكذلك من أراد النظر فى الفقه ليكون فقيها يحتاج لتقديم علم الاصول ان أراد فهم دقائقه فمن نظر في شيء من هذه العلوم الاربعة بدون معرفة وسائلها ركب فيها متن عمياء وخبط فيها خبط عشواء ولكن الهمم تقاصرت والعزائم تقاعست والرغبة فى طلب العلم للعلم قد انعدمت والرغبة فى طلب الدنيا وحطامها قد توفرت وقويت نسأل الله اللطف والعافية وان يصلح أحوال العلماء والطلبة فانهم ان لم يتداركوا أمرهم ذهب الدين والدنيا من أيديهم وحق لهم ان يقولوا:

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا فلا ديننا يبقى ولا ما نرقع

قال امام الحرمين فى البرهان انا على قطع نعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يقصد ان تمتثل أوامره وكان لا يبغى من الفاظه غير ذلك والذى يوضح ما قلنا انه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا للعرب والعجم ولا يتأتى ايصال أوامره الى معظم خليقة الله تعالى الا بالترجمة ومن احاط مواقع الكلام عرف ان احلال اللفظ فى لغة محل الفاظ أقرب الى الاقتصار من نقل المعنى من لغة الى لغة فان

زاد مرة وحذف أخرى فالاعتبار بكثرة المرات » أقول اذا روى اثنان فصاعداً حديثاً وانفرد أحدهم بزيادة لم يروها الآخر نظر فان كان مجلس راوى الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال فى قبولها[1] وان كان المجلس واحداً نظرنا فى الذين لا يروون الزيادة فان كانوا عدداً كثيراً لا يجوز فى العادة ذهولهم عما ضبطه الواحد رددناها [2] وان جاز عليهم الذهول فان كانت الزيادة تغير اعراب

استدل من منع ذلك بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال « نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها » قلنا هذا أولا من أخبار الآحاد ونحن نحاول الخوض في محل القطعيات وقد قال بعض المحققين من ادى المعنى على وجهه فقد وعى وادي

(١) قال الاسنوى « فان كان مجلس راوي الزيادة غير مجلس الممسك عنها فلا اشكال في قبولها » أقول أي فهى مقبولة اتفاقاً وكذلك اذا جهل التعدد والاتحاد قبلت الزيادة اتفاقاً اما فى حالة العلم بالتعدد فلانه يجوز أن يقع في مجلس كذا وفى آخر كذا فتقبل زيادة الثقة وأما في حالة الجهل فلجواز التعدد وقول الثقة مقبول يقينا فلا يزول ذلك بالشك ولذلك قال صاحب جمع الجوامع وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال شارحه الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد اه

(٢) قال الاسنوى « وان كان المجلس واحداً نظر في الذين لا يروون الزيادة فان كانوا الخ » أقول ظاهر كلام الاسنوى انه ان كان الذين لا يروون الزيادة عدداً كثيراً لا يجوز فى العادة ذهولهم ان الزيادة ترد بلا خلاف وكذا قول مسلم الثبوت وان اتحد المجلس وغيره بحيث لا يغفل عن مثلها عادة لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ والا فالجمهور يقبل ولو تعذر الجمع فالمصير الى الترجيح وقيل ان لم يتعذر وقيل لا يقبل مطلقاً وعليه احمد في رواية اه يفيد ذلك أيضاً فان هذا الكلام يكاد ينطق بان الخلاف فيما اذا لم يكن غير هذا الثقة بحيث لا يغفل وأما الاول فالمنع متفق عليه ومثله عبارة جمع الجوامع أيضاً

الباقي كما اذا روى في اربعين شاة شاة [1] وروى الآخر نصف شاة فيتعارضان ويقدم الراجح منهما لان احدهما يروي ضد مايرويه الآخر اذ الرفع ضد الجر وان لم تغير الاعراب قبلت خلافاً لابى حنيفة لان الراوي عدل ثقة جازم بالرواية فوجب قبولها [2] كما لو انفرد بنقل حديث ويحمل الحال على ان يكون

(١) قال الاسنوى « فان جاز عليهم الذهول فان كانت تغير اعراب الباقي كما اذا روى الخ » أقول أي فرضا لا ان هناك رواية هكذا والمراد باختلاف الاعراب اختلاف المعنى بحيث يقتضى التعارض وقد علمت ان القول بقبول الزيادة عند تعذر الجمع والتعارض والمصير الى الترجيح هو قول الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وان لم يغير الاعراب قبلت خلافا لابي حنيفة الخ » أقول هذا القول لا تعرفه الحنفية بل جمهور العلماء ومنهم الحنفية على قبول الزيادة فيما اذا كان المسكون يجوز عليهم الذهول مطلقاً تعذر الجمع أو لم يتعذر فان تعذر وقع التعارض والمصير الى الترجيح كما يؤخذ من عبارة مسلم الثبوت المارة وهى مأخوذة من عبارة الكمال بن الهمام فى تحريره ومثله في غيرهما من كتب الحنفية ولو كان لهم خلاف فى ذلك لذكروه أو واحد منهم على الاقل .
وحاصل ماقاله الاسنوى فى هذا ان الزيادة مقبولة سواء غيرت الاعراب أي عارضت المزيد عليه أو لم تغير أي لم تعارض فان عارضت وتعذر الجمع يطلب الترجيح وان لم تعارض أو عارضت ولم يتعذر الجمع قبلت وعمل بها وهذا الذى قاله الاسنوى هو ما نقله الخطيب من ان الجمهور من الفقهاء والمحدثين ذهبوا الى قبولها مطلقاً غيرت الحكم الثابت أم لا أوجبت نقضاً من أحكام ثبتت بخبر ليست فيه تلك الزيادة أم لا كان ذلك من راو واحد أو كانت الزيادة من غير من رواه بدونها ونقل فيه اجماع أهل الحديث كما ذكره ابن طاهر حيث قال لاخلاف نجده بين أهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد لكن قال الشيخ سعد الدين فى صورة ما اذا كان الراوى واحداً والزيادة معارضة . وفى الكتب المشهورة انه ان تعذر الجمع بين قبول الزيادة والاصل لم تقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجالس قبلت وان اتحد فان كانت مرات روايته

﴿ تابع الحاشية ﴾

للزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت فى تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت . قال الكمال بن الهمام في تحريره وهو أى منع قبول الزيادة مطلقاً سواء كانت من راو أو اكثر مقتضى حكم أهل الحديث بعدم قبول الشاذ المخالف لما رواه الثقات وان كان راويه ثقة بل هو اولي أى بالرد من الشاذ المخالف لما رواه الثقات الذي رده أهل الحديث لانهم ردوه مطلقا ولولم يعارض الاصل وبعد ان استدل على ذلك بأن أهل الحديث ردوا زيادة همام بن يحيى وهو ثقة فيما رواه عن ابن جريج انه عليه السلام كان اذا دخل الخلاء وضع خاتمه وغير همام بن يحيى روى هذا الحديث عن ابن جريج ان النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ خاتما من ورق ثم القاه كما رواه أبوداود وقال والوهم فيه من همام ولم يروه الا همام وان كان متعقبا بان يحيى بن المتوكل البصرى رواه عن ابن جريج أيضاً كما رواه همام مع ان مروى همام عن ابن جريج لم يعارض مروى غيره عنه فاذا حكموا بعدم قبول رواية همام وهو ثقة عن ابن جريج ما زاده في روايته على رواية غيره عنه مع عدم المعارضة فأولى أن يردوا الزيادة المعارضة لما رواه هو أوغيره . قال ثم موجب الدليل السابق وهو قولنا ثقة جازم والاطلاق المذكور فى نقل مذهب الجمهور كما نقله الخطيب وغيره قبول الزيادة المعارضة مطلقاً وان تعذر الجمع ويسلك الترجيح اما كون هذا مقتضى الدليل فظاهر اذ لا شك فى انه يتناول المعارضة وغيرها واما انه مقتضى اطلاق نقل هذا المذهب فكذلك وقد ذكره ثم ليس يلزم من قبولها عدم العمل بما يترجح ظن خلافه لمعارضة الثقات وانما يلزم لو التزمنا من قبولها العمل بها لكنا انزلناها حديثاً معارضاً لغيره فيطلب الترجيح بخلاف مالو رددناها فانا حينئذ لا نطلب ترجيحاً بينها وبين ما عارضته فكان الوجه القبول كما هو ظاهر اطلاق الجمهور ثم النظر في الترجيح اه ما قاله الكمال فى التحرير وغيره مما نقله عنه شارحه. والحاصل ان الراوى اذا روى زيادة فى حديث عن شيخ ورواه غيره بدونها عن ذلك الشيخ فان كان غير من زاد كثيرين بحيث

الممسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى نقل بعض الحديث أو على ان النبي صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين ولم يحضر في مرة الزيادة[١] ومثال ذلك قوله صلى الله عليه وسلم في زكاة الفطر

لايتصور غفلة مثلهم عن مثل تلك الزيادة عادة سواء كانوا عـدد التواتر أو لا وسواء كانت الغفلة ابتداء ودواما أو ابتـداء فقط أو دواما فقط منع قبول الزيادة اتفاقاً وهذا هو الذى قدمناه عن صـاحب المسلم حيث قال وان اتحد المجلس وغيره بحيث لايغفل عن مثلها عادة لم يقبل وهو الممنوع من الشذوذ فمدار عدم القبول هنا ان الكثرة تمنع غفلة مثلهم عن مثل الزيادة بلغوا عـدد التواتر أو لم يبلغوا واختار صاحب جمع الجوامع انه ان كان مثلهم يغفل عن مثل الزيادة عادة أو كانت تتوفر الدواعي على نقلها لم تقبل الزيادة فهو يوافق على عدم قبول الزيادة اذا كان غير من زاد لايغفل مثلهم عن مثل الزيادة عادة وزيد على ذلك عدم قبولها اذا كانت تتوفر الدواعى على نقلها وكان مثلهـم يغفل عن مثلها فان توفر الدواعى يدل على الحرص على نقلها . وعلى كل حال فالمسئلة عامة فيما اذا كان السامعون عدد التواتر أولا وهذا غير ماتقدم من مسألة القطع بالكذب في المنقول آحاداً فيما تتوفر الدواعى على نقـله تواتراً لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا شارك المنفرد بالخبر خلق كثير فيما يدعيـه سبباً للعلم كمشاهدة خطيب سقط عن المنبر فان هذا مما تتوفر الدواعى على نقله تواتراً واما هنا ففيما اذا كان مثلهم لايغفل عن مثل الزيادة بسبب الكثرة ومدار عدم القبول على ان العادة قضت ذلك وفيما اذا كانت العادة لاتقضي بذلك ففرض المسئلة ان مثلهم يغفل عن مثلها عادة ولم يدع ناقل الزيادة ان غيره شاركه في السماع لكن الدواعي توفرت على نقلها ولم ينقلوها فكان ماهنا غير ما تقدم

(١) قال الاسنوي « ويحمل الحال على ان يكون الممسك عن الزيادة قد دخل في اثناء المجلس أو على انه ممن يرى الخ » أقول الزيادة اما أن ينفرد بها راو عمن شاركه في النقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ وما ذكره هنا يكون فيما اذا كان المروى عنه غيره صلى الله عليه وسلم اذ لا يمكن ان يقال في

«على كل حر أو عبد ذكر أو أنثى من المسلمين» فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط أبو حنيفة الاسلام فى العبد المخرج عنه[1] وسكت المصنف عما

حقه عليه السلام يحمل على انه ممن يرى نقل بعض الحديث فلذلك قال بعد ذلك أو على ان النبى صلى الله عليه وسلم ذكر ذلك الحديث في ذلك المجلس مرتين الخ ليشمل ما اذا كان من روى الزيادة يرويها مع من لم يروها عن النبى صلى الله عليه وسلم أو يرويها مع من لم يروها عن شيخ

(١) قال الاسنوى « فان التقييد بالمسلمين انفرد به مالك ولذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام الخ » أقول أى لكون زيادة قيد المسلمين انفرد به مالك وابو حنيفة لا يقبل هذه الزيادة التى لم تغير الاعراب أى لم تعارض رواية عدم الزيادة فلذلك لم يشترط ابو حنيفة الاسلام فى العبد المخرج عنه وهذا مبنى على ماقدمه من أن اباحنيفة يقول بعدم قبول الزيادة اذا لم تغير الاعراب المراد منه انها لم تعارض كما ان المراد بقوله غيرت انها عارضت وتعذر الجمع كما صرح بذلك الكمال فى تحريره وقد علمت ان هذا الذى قاله لا يعرفه الحنفية وانما لم يشترط ابو حنيفة الاسلام في العبد المخرج عنه زكاة الفطر لان الرواية التى اشتملت على الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه رأساً يمونه المخرج ويلي عليه بقيد كونه مسلما والرواية التى ليست فيها الزيادة تجعل السبب كون المخرج عنه راسا يمونه المخرج ويلي عليه مطلقا مسلماً وغير مسلم ومذهب ابى حنيفة لايحمل المطلق على المقيد فى الاسباب فعمل باطلاق المطلق لان حكمه يشمل المسلم وغير المسلم والمقيد نص على بعض جزئياته وهو المسلم بما يوافق حكمه فكان كما لو نص على الخاص بما يوافق حكم العام فكما ان الخاص اذا وافق حكمه حكم العام لايخصص العام فكذلك المقيد اذا وافق حكمه حكم المطلق لا يقيده الا اذا قلنا بمفهوم المخالفة للقيد وانه حجة فحينئذ يكون هذا المفهوم معارضاً للمطلق فيقيده والحنفية لايقولون بحجية مفهوم المخالفة مطلقا وعلى فرض انه حجة فالمطلق يدل على الاطلاق بعبارته اتفاقا ودلالة العبارة مقدمة على دلالة مفهوم المخالفة لانها حجة مختلف فيها ومن هذا تعلم أن اباحنيفة وأصحابه لا يخالفون فى قبول

اذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد . قال فى الاحكام والحكم فيه على ما ذكرناه عند الاتحاد وأولى بالقبول نظراً الى احتمال التعدد[1] وهذا التفصيل الذى ذكره فى الكتاب اختاره الآمدى فقط فان ابن الحاجب لم يذكر تغير الاعراب وصرح بعدم اشتراطه أبو عبد الله البصرى كما نقله عنه الامام وغيره. وأما الامام فشرط فى القبول مع ما قلناه أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوي لها وأن لا يصرح بنفيها[2] فان صرح بنفيها فقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله

الزيادة اذا لم يكن غير من زاد مما تقضى العادة أن لا يغفل مثلهم عن مثلها سواء كانت الزيادة معارضة او غير معارضة

(١) قال الاسنوى « وسكت المصنف عما اذا لم يعلم هل تعدد المجلس أو اتحد قال فى الاحكام الخ » أقول يخالف هذا قول صاحب جمع الجوامع زيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس قال الجلال بان علم تعدده لجواز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها فى مجلس وسكت عنها فى آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب فى مثل ذلك التعدد اه وسيأتى انه اذا كان راوي الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم كانت الزيادة مقبولة بلا خلاف واذا كانا يرويان عن شيخ ففيه خلاف يأتي قريبا

(٢) قال الاسنوي « أما الامام فشرط في القبول مع ما قلناه ان لا يكون الممسك أضبط الخ » أقول قال فى جمع الجوامع فان كان الساكت عنها أضبط أو صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل قال شارحه كأن قال ماسمعتها تعارضا أى الخبران فيها بخلاف ما اذا نفاها على وجه لا يقبل بان محض النفى فقال لم يقلها النبي صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك اه ومراده بالنفي على وجه يقبل أن يكون النفي محصورا كما مثل أى مع العلم بانه لامانع له من السماع باخباره أو بغيره كما قيده أبو الحسن البصري وما لا يكون على وجه يقبل هو النفي المطلق كما مثل أيضاً ومعناه أنه لم ينف السماع بلا مانع يمنع منه بل نفى نفس الزيادة فانه لا يقبل وصريح قول جمع الجوامع تعارضا انها تقبل حتى تقع المعارضة ويطلب الترجيح بخلاف ما لو لم تقبل فلا معارضة ولا طلب للترجيح لسقوطها

ذكر أو أنثى ولم يأت بعده بكلام آخر مع انتظاري له[١] فانهما يتعارضان ونص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة من غير تعرض لهذا الشرط[٢]. وممن نقله عنه كذلك امام الحرمين فى البرهان. وفصل بعضهم فقال ان كان راوى الزيادة واحداً والساكت عنها أيضاً واحدا قبلت[٣] وان كان الساكت جماعة فلا. واختار الانباري

---

(١) قال الاسنوى « فان صرح بنفيها الخ » أقول قد علمت أنه يشترط ان يكون النفي على وجه يقبل بان نفى سماعها مع العلم بانه لامانع يمنعه من السماع وأنه لا بد من هذا في قبولها وحصول المعارضة

(٢) قال الاسنوى « وقد نص الشافعي رحمه الله على قبول الزيادة الخ » أقول لا مخالفة بين مانص عليه الشافعي وبين ما قبله فان شرط كون الساكت أضبط أو صرح بأنه لم يسمع الزيادة وعلم أنه لامانع من السماع انما هو لبيان شرط قبول الزيادة وحصول المعارضة لان فرض هذه المسئلة في أن الساكت يجوز أن يغفل لكونه عددا قليلا لكنه أضبط أو صرح بعدم السماع على وجه ماذكر لان الاضبطية والتصريح بنفي سماع الزيادة مع العلم بعدم ما يمنعه من سماعها يقاومان بعد سهو الانسان فيما لم يسمع حتى يجزم بانه سمع الذى هو مرجح القبول ويبعدان قرب سهوه عما سمع الذى هو مانع من موافقة من لم يزد وبذلك تتحقق المعارضة بخلاف ما اذا لم يكن الساكت أضبط أو لم يصرح بالنفي على وجه يقبل فان الزيادة تقبل بلا معارضة هذا هو المراد فشرط الامام لقبول الزيادة أن لا يكون الممسك عن الزيادة أضبط من الراوى لها وأن لايصرح الخ انما هو لاجل أن الرواية المعضدة بهذين الشرطين تعارض زيادة الثقة والزيادة مقبولة على كل حال وعند المعارضة يطلب الترجيح وعند عدمها يقبل خبر الزيادة كأن لم يكن معه غيره

(٣) قال الاسنوى « وفصل بعضهم فقال ان روى الزيادة واحد وكان الساكت أيضا واحدا قبلت الخ » أقول هذه المسئلة موضوعها ما اذا انفرد واحد عن واحد فيما يرويانه عن شيخ بزيادة فالاكثر على أن المنفرد بالزيادة يقبل لان معه زيادة علم وقيل لا يقبل لمخالفته لرفيقه وهي التي قال عنها في جمع الجوامع

﴿ تابع الحاشية ﴾

وشرحه واذا انفرد واحد عن واحد فيما روياه عن شيخ بزيادة قبل المنفرد بها عند الاكثر لان معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته لرفيقه اه فموضوعها أن يكون الراويان رويا عن شيخ لاعن النبي صلى الله عليه وسلم والخلاف فيها كما يشير اليه كلام الجلال مبني على أن الرواية عن الشيخ شهادة عليه بانه روى ومن المقرر أن أحد الشاهدين اذا خالف رفيقه لا يقبل وهذا هو وجه القول بعدم القبول أو رواية لاشهادة عليه فيقبل لان معه زيادة علم واذا انفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن شيخ لاعن النبي صلى الله عليه وسلم فان بنينا على أن الرواية عنه شهادة عليه فالحكم أنه لايقبل أيضا وان بنينا على أنها رواية لاشهادة جرى فيها الخلاف السابق قال شيخنا ويؤيد ماقلناه أن تلك الزيادة قد تكون مروية من طريق آخر لم يختلف فيها على الشيخ أحد فان الزيادة مقبولة جزما من هذا الطريق الذي لم يختلف على الشيخ فيه أحد والخلاف في قبول المنفرد أحدهما عن الآخر فيما يرويانه عن شيخ واحد على حاله اه موضحاً. واذا نظرت الى تعليل القولين فى هذه المسئلة وهو أن من قال بالقبول علل قوله بان المنفرد عنده زيادة علم ومن قال بعدمه علل قوله بمخالفته رفيقه كما سبق عن الجلال ونظرت الى تعليل كل قول في الخلاف السابق لاتشك فى أن مبنى الخلاف في هذه المسئلة غير مبناه فى المسئلة السابقة على أن موضوع المسئلة السابقة فيما اذا انفرد واحد عن جماعة فيما رواه هو وهم عن النبي صلى الله عليه وسلم ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه في حكاية الخلاف فيها وزيادة العدل فيما رواه على غيره من العدول مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس بأن علم تعدده لجواز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم ذكرها فى مجلس وسكت عنها فى آخر أو لم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد والا أي وان علم اتحاد المجلس فثالثها الوقف عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها والثاني عدمه لجواز خطأ من زاد فيها اه فقول الجلال فى بيان المزيد عليه من العدول يقتضي أن هذه المسئلة مصورة بما اذا كان المزيد عليه جماعة وقد نص عليه العضد

والصفوي في شرحه على منهاج البيضاوى والصفي الهندى . وعلة القول بالقبول عند اتحاد المجلس في هذه المسئلة هي جواز غفلة غير من زاد عنها وعلة من قال بعدم القبول هى جواز خطأ من زاد فيها واذا كانت علل الاقوال الثلاثة فى هذه المسئلة عند اتحاد المجلس كما جرت فيما اذا كان المزيد عليه جماعة والكل يروى عنه صلى الله عليه وسلم جرت أيضا فيما اذا كان المزيد عليه واحداً وكلاهما يروى عنه صلى الله عليه وسلم كانت هذه الاقوال الثلاثة جارية أيضاً فيما انفرد واحد من واحد فيما روياه عنه صلى الله عليه وسلم بزيادة وقول الجلال فى تعليل القبول لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم الخ يقتضى أن المسئلة مخصوصة بأن يكون رواية الكل عنه صلى الله عليه وسلم فيبقى ما اذا زاد العدل فيما رواه هو وغيره من العدول عن شيخ وانما قصر الجلال المسألة على الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم لان صاحب جمع الجوامع لم يحك خلافا فى القبول ان لم يعلم اتحاد المجلس ولو عممنا المسئلة لما اذا انفرد العدل بزيادة عن العدول وشيخ الكل واحد لاحتجنا أن نقول في تعليل القبول فى صورة عدم العلم باتحاد المجلس على قياس ماقاله الجلال لجواز أن يكون الشيخ ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر ومقتضى هذا التعليل أن يكون القول بالقبول مبنياً على القول بجواز حذف بعض الخبر ومقتضى بنائه على ذلك أن يكون فيه الخلاف وانما كان القبول فى صورة ماذا لم يعلم اتحاد المجلس والرواية عنه عليه الصلاة والسلام متفقا عليه لانه لايمكن أن يقال ان النبي عليه السلام يجوز أن يحذف بعض الخبر أولا لجوازه عند عدم الاخلال بالباقى منه صلى الله عليه وسلم اتفاقا .

ومن ذلك تعلم انقول الاسنوى فيما تقدم فانكان مجلس راوى الزيادة [illegible] مجلس الممسك عنها فلا اشكال فى قبولها اه يجب حمله على ما اذا كان كل من زاد وسكت راويا عنه صلى الله عليه وسلم حتى يصح قوله فلا اشكال فى قبولها فان هذه المقالة صريحة فى أن القبول متفق عليه كما قدمناه عنه وعن غيره وان قوله وانكان المجلس واحدا نظر — الخ يجب حمله على ماهو أعم مما اذا كانه

﴿ تابع الحاشية ﴾

راوى الزيادة والساكت يرويان عنه صلى الله عليه وسلم أو عن شيخ كما يقتضى ذلك قوله ويحمل الحال على أن يكون الممسك عن الزيادة قد دخل الخ فان أول هـذا الـكلام خاص بما اذاكانا يرويان عن شيخ لانه هو الذى يمكن أن يقال فيه على أنه ممن يرى نقل بعض الحديث وقوله بعد ذلك أو على ان النبى صلى الله عليه وسلم الخ خاص بما اذا روياه عنه عليه السلام وعلى كل حال فمبنى الخلاف هنا على ان الرواية عن الشيخ رواية محضة لاشهادة عليه ومفروضـة فى كلام الاسنوى فيما هو أعم من كون الساكت واحدا أو جماعة بقطع النظر عما اذاكان مثلهم يغفل عن مثل الزيادة أولا وبقطع النظر عن كون الساكت اضبط أو لا وهى التى فيها الاقوال الثلاثة المذكورة وأما ماحكاه فى جمع الجوامع من الاقوال بعـد ذلك فأحدها وهو القول الرابع وهو فيما اذاكان غير من زاد لايغفل مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل الزيادة والا قبلت والقول الخامس المختار وهو عدم القبول اذاكان غير من زاد لايغفل مثلهم عن مثلها عادة كما يقول صاحب القول الرابع أوكانت تتوفر الدواعى على نقل الزيادة ومدار عدم القبول فيهمـا على الـكثرة وهذا غير موجود فيما اذا انفرد واحد عن واحد وكذا توفر الدواعى لانه انما يمنع من الـكثير لاجتماع الـكثرة معـه فيزيدان على بعد توهم سماع مالم يسمع عن ذهول الانسان عمـا سمعه الذى هو مرجح راوى الزيادة ثم التعارض لـكون الساكت اضبط يأتى فيما اذا انفرد واحد عن واحد بزيادة فيما يرويانه عن شيخ أو عن النبى صلى الله عليه وسلم كما ان موضوع الخلاف فيما اذاكان غير من زاد جماعة هو صورة مالم يكونوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عدد التواتر ولا تتوفر الدواعى على نقلها تواترا بل على نقلها مطلقا وأما اذا كانوا شاركوا راوى الزيادة فى سبب النقل وهم عـدد التواتر أو توفرت الدواعى على نقلها فالزيادة مقطوع بخطأ رواتها كما تقدم . وبهذا تعلم ان قول الاسنوى نقلا عمن فصل ان كان راوى الزيادة واحدا والساكت عنهـا واحدا قبلت مبنى على أنهـا رواية فقط لان المنفرد بالزيادة عنده زيادة علم ومقابله أنها لاتقبل بناء على أنهـا

شارح البرهان أن الراوي ان اشتهر بنقل الزيادات في وقائع فلا تقبل روايته لانه متهم [١] وان كان على سبيل الشذوذ قبلت قال ابن الحاجب واذا أسند الحديث

شهادة والواحد فى الشهادة متى خالف رفيقه لاتقبل شهادته ، وان كان الساكت جماعة فلا تقبل ان بنيناه على أنها شهادة لما ذكرناه وان بنيناه على أنه رواية ففيه الخلاف السابق وعدم القبول أحد الاقوال الثلاثة السابقة وهو عدم القبول لجواز خطأ من زاد كما قدمناه نخذ هذا التحقيق فانك لاتجده فى غير هذا الكتاب

(١) قال الاسنوى « واختار الانبارى شارح البرهان ان الراوى ان اشتهر بنقل الزيادة فى وقائع الخ » أقول هذا هو المذكور فى الكتب المشهورة قال السعد التفتازانى ومثله الصفوى وفى الكتب المشهورة ان كانت مرات الزيادة أقل لم تقبل الا أن يقول سهوت فى تلك المرات وان لم تكن أقل قبلت لأن الأقل أحرى بالسهو والمنقول عنه بالسهو أكثر من المسموع بالسهو اه قال الكمال فى التحرير وان لم يتعذر الجمع مع جهل الاتحاد ومع وحدة الراوى ومرات روايات الزيادة ليست أقل من تركها قبلت والا لم تقبل الا أن يقول سهوت فى مرات الحذف اه وهذا يوافق مانقله السعد والصفوى عن الكتب المشهورة . غير انه زاد عليه قوله الا أن يقول سهوت فى الحذف فان هذه الزيادة ليست فيما نقله كل من السعد والصفوى عنها . ثم قال بعد ذلك والمعروف ان هذا مذهب فى قبولها مطلقا سواء كانت مخالفة أو لا من الراوى الواحد لا بقيد مخالفتها قال شارحه وهو ماذكره ابن الصباغ فى العدة حيث قال اذا روى الواحد خبرا ثم رواه بعد ذلك بزيادة فان ذكر انه سمع كلا من الخبرين فى مجلس قبلت الزيادة وان عزا ذلك الى مجلس واحد وتكررت روايته بلا زيادة ثم روى الزيادة فان قال كنت أنسيت هذه الزيادة قبل منه وان لم يقل ذلك وجب التوقف فى الزيادة ثم قال الكمال بعد ذلك والمرات من راو واحد كالرواة الى آخر ماقدمناه عنه . وقال فى مسلم الثبوت وشرحه بعد أن نقل مثل ماقاله الكمال ونقلناه عنه سابقا والاوجه الحمل ههنا على الحذف فان الظاهر من حال

﴿ تابع الحاشية ﴾

الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف فان حذف بعض الخبر جائز وهذا محمل صحيح فيحمل عليه فلا وجه للرد بل يقبل مطلقا وهذا كما يقول الحنفية فيما روى ابو حنيفة عن ابن مسعود في رواية «اذا اختلف البيعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» وفي رواية أخرى عنه لم يذكر قيام السلعة بل روى اذا اختلف البيعان تحالفا وترادا فقيدا الحنفية هذه الرواية بقيام السلعة جمعا بين الروايتين وحكموا بالتحالف عند قيام السلعة لاغير فقالوا انه حديث واحد وارد مع الزيادة لكن حذف الراوي تارة وأثبت تارة والحديث من الاصل موجب للتحالف عند قيام السلعة ساكت فيما اذا لم تقم وليس هذا جمعا بحمل المطلق على المقيد كما زعم البعض فاعلم هذا حتى لا يرد ان حمل المطلق على المقيد ليس جائزا عند الحنفية الا عند تعذر العمل بهما فهذا ليس مما يجوز فيه الحمل وما اجاب به في الكشف من أن الحمل واجب عند اتحاد الحادثة والحكم وهنا كذلك جواب ساقط لان الاطلاق والتقييد هنا دخلا في السبب فان اختلاف المتبايعين سبب التحالف والتراد ولا حمل للمطلق على المقيد هنا أصلا . وقال الكمال فقيدوا أي الحنفية جريان التحالف بين البيعين اذا اختلفا في المبيع أو الثمن بها أي بالزيادة التي في احدى الروايتين وهي قيام السلعة حملا على حذفها في الاخرى نسيانا بلا ذلك التفصيل أي المقدم وهو انه اذا كانت مرات ترك الزيادة أقل من مرات روايتها لا تقبل الا أن يقول سهوت في مرات الحذف وقولهم هذا هو الوجه قال شارحه لان عدالته وثقته تعبير عن الراوي بهذا المعنى الذي ذكره المفصل شرطا للقبول فلا حاجة الى أن يعبر عنه بلسانه صريحا. ثم قال الكمال فليس هذا من الحنفية من حمل المطلق على المقيد اهـ ملخصا موضحا . ومن هذا تعلم ان مانقله الاسنوى عن الانبارى هو المذكور في الكتب المشهورة لكنه خلاف المعروف الذي نقله الخطيب البغدادي عن الجمهور من الفقهاء والمحدثين أي قبولها غيرت أو لم تغير كانت روايتها أقل من تركها أو بالعكس قال الراوي سهوت في الترك أو لم يقل ونقل فيه اجماع أهل الحديث ذكره ابن طاهر حيث قال لاخلاف نجده

وأرسلوه أو رفعه ووقفوه أو وصله وقطعوه فحكمه حكم الزيادة في التفصيل السابق [١]
قوله «فان زاد» يعني ان الراوي الواحد اذا زاد في الحديث مرة وحذف أخرى [٢]

بين اهل الصنعة ان الزيادة من الثقة مقبولة اه فلم يقيده بقيد اصلا . وقال الكمال انه موجب الدليل وهو ان الراوي ثقة جازم ومقتضى اطلاق مذهب الجمهور الذي نقله الخطيب

(١) قال الاسنوي « قال ابن الحاجب واذا اسند الحديث وارسلوه الخ » أقول اسناد الحديث ذكر سنده ورفعه اتصاله الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصله ذكر السند من غير اسقاط راو من البين وكل هذا زيادة على الارسال وهو ضد الاسناد وهو نسبة الحديث الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر السند . والوقف هو رواية قول الصحابي وهو ضد الرفع . والقطع هو اسقاط راو من السند في مرتبة ضد الوصل وكل ذلك حكمه حكم الزيادة على التفصيل المار اتفاقا واختلافا وترجيحا وتضعيفا. وتفصيل ذلك أن يقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ فيقبل الاسناد والرفع مثلا لجواز أن يفعل الشيخ ذلك مرة ويتركه أخرى وحكم الاسناد أو الرفع فى تلك الحال هو القبول على الراجح وكذا ان لم يعلم تعدد مجلس السماع ولا اتحاده لان الغالب فى مثل ذلك التعدد وان علم اتحاده فثالث الاقوال الوقف عن القبول وعدمه وأولها القبول لجواز الغفلة ممن ترك والثانى عدمه لجواز الخطأ ممن اسند او رفع مثلا والرابع ان كان مثل المرسلين أو الواقفين لا يغفل عادة عن ذكر الاسناد أو الرفع لم يقبل والا قبل فان كانوا أضبط أو صرحوا بنفى الاسناد على وجه يقبل كأن قالوا ماسمعنا الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنيعان فقول ابن الحاجب فحكمه حكم الزيادة فى التفصيل السابق ليس فى كل الصور بل في الصور الممكنة هنا وهي ماإذا كان المروى عنه غير النبى صلى الله عليه وسلم فان كلا من الاسناد والارسال أو الرفع والوقف لا يمكن فى تلك الصور التى يروى فيها المسندون والمرسلون أو الرافعون والواقفون على الشيخ كما هو واضح ولذلك اختلف حكم ماهنا عن حكم الزيادة فيما اذا لم يعلم اتحاد المجلس فان الحكم هو القبول اتفاقا ومسئلة الاسناد أو الرفع القبول على الراجح فقط والله الموفق

(٢) قال الاسنوى « يعنى ان الراوي اذا زاد فى الحديث مرة وحذف

أي والحال كما تقدم من اتحاد المجلس والاعراب كما صرح به في المحصول فالاعتبار بكثرة المرات لان الاكثر أبعد عن السهو الا أن يقول الراوى سهوت فيها ثم تذكرت فنأخذ بالاقل فان تساويا أخذنا بالزيادة كما قاله في المحصول لان السهو في نسيان ما سمع اكثر من اثبات ما لم يسمع . (فرعان) : أحدهما اذا سمع خبراً فأراد نقل بعضه وحذف البعض[1] فان لم يكن المحذوف متعلقاً بالمذكور كقوله

أخرى الخ » أقول حاصل هذا ان المرات من راو واحد كالرواة يعنى اذا روى واحد مرات فروى مع الزيادة مرة أو مرات قليلة وبدونها مرات كثيرة فان كان المجلس مختلفاً تقبل الزيادة مطلقا وان كان متحداً فرات الترك ان كانت بحيث لا يغفل عن الزيادة لو كانت لم تقبل والا تقبل وان كانت مغيرة فالتعارض والسبيل الى الترجيح الا ان يقول الراوى سهوت في الحذف فحينئذ لا يكون كانفراد ثقة من بين الثقات بل يقبل مطلقا لانه لا وجه حينئذ لعدم القبول وهذه المسئلة هى التى قال فيها صاحب جمع الجوامع ولو رواها مرة وتركها أخرى فكراويين ولو غيرت اعراب الباقى تعارضا.قال الجلال فان اسندها وتركها الى المجلسين أو سكت قبلت أو الى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو فى الترك وقيل لا لجواز الخطأ في الزيادة وقيل بالوقف عنهما اه . فاشار صاحب جمع الجوامع بقوله كراويين الى ان الاقوال الثلاثة المذكورة تجرى هنا عند العلم باتحاد المجلس وان المختار هنا هو القبول كما هو المختار هناك وقد علمت ان هذا الذى قاله المصنف وأقره عليه الاسنوى من أن الاعتبار بكثرة المرات الا ان يقول الراوى سهوت هو مانقله السعد والصفوي عن الكتب المشهورة وان الاوجه خلافه وهو الحمل هنا على الحذف لان الظاهر من الثقة انه سمع تلك الزيادة وتركها لعله للحذف لان حذف بعض الخبر جائز كما قدمناه في حديث التحالف عند اختلاف البيعين والراوي الثقة اذا حذف ولم يقل بلسانه سهوت فى الحذف فهو قائل بلسان حاله ماسوغ الحذف فافهم وتذكر ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فرعان أحدهما اذا سمع خبرا فأراد نقل بعضه الخ » أقول قال الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع بخلاف مالا يتعلق به فيجوز

عليه الصلاة والسلام «المؤمنون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم»(١) جاز الحذف كما نقله ابن الحاجب عن الاكثرين وقال الآمدي انه لايعرف فيه خلاف وان كان متعلقاً به بأن وقع غاية أو سبباً أو شرطاً فلا يجوز (٢) وذلك كنهيه عن بيع

حذفه لانه كخبر مستقل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون للضم فائدة تفوت بالتفريق اه وبهذا تعلم أن قول الآمدي انه لايعرف فيه خلاف انما هو بحسب ما علم وان كان الواقع ان فيه خلافا كما أشار الى ذلك ابن الحاجب بل فى مسلم الثبوت حكى فيه أقوالا ثلاثة الاول الجواز مطلقا وهو ما عليه الاكثر الثانى لايجوز مطلقا الثالث اذ روي مرة على السماع لا يجوز الحذف وان لم يرو مرة على السماع جاز ان يرويه على الكمال

(١) قال الاسنوى «كقوله عليه الصلاة والسلام المؤمنون تتكافؤ دماؤهم الخ» أقول رواه ابو داوود ولفظه «المسلمون تتكافؤ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويرد عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم» اه. ومعنى تكافؤ الدماء تساويها فى الحرمة والقصاص ومعنى سعي أدناهم بذمتهم ان الامان يثبت اذا أمن واحد من المسلمين ولو كان عبداً مأذونا مثلا ومعنى ويرد عليهم أقصاهم أن أبعدهم يرد عليهم الغنائم ولا ينفرد بنفسه بالاخذ ومعنى قوله وهم يد على من سواهم انهم كالعضو الواحد فى اتحاد كلمتهم على دفع من سواهم عنهم وتعاونهم على البر والتقوى ودفع كل منهم عن الآخر كما يدفع عن نفسه . فأنت ترى أن كل جملة فى هذا الحديث مستقلة عن الاخرى لا تغير واحدة الاخرى أصلا

(٢) قال الاسنوى «وان كان متعلقا به بان وقع غاية الخ» أقول وهكذا كل المغيرات كالاستثناء وغيره فالاستثناء مثل قوله صلى الله عليه وسلم «لاتبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء» رواه مسلم والغاية مثل قوله عليه الصلاة والسلام «من ابتاع طعاما فلا يبيعه حتى يستوفيه» رواه الشيخان وهو معنى ماذكره الاسنوى . وقد اتفقوا على المنع في هذه الحالة قال في جمع الجوامع وشرحه وحذف بعض الخبر جائز عند الاكثر

الطعام حتى يحوزه التجار الى رحالهم . ونقل امام الحرمين في البرهان عن الشافعي كلاما صريحاً في منع القسم الثاني وظاهراً في جواز الاول . الثاني اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة وهي التي لم تنقل بالتواتر [1] فاختار الآمدي وابن

الا أن يتعلق أي يحصل التعلق لبعض الآخر به فلا يجوز حذفه اتفاقا لاخلاله بالمقصود بان يكون غاية ومستثنى اه

(١) قال الاسنوي « اختلفوا في الاحتجاج بالقراءة الشاذة الخ » أقول اعلم ان العلماء اتفقوا كما فى مسلم الثبوت وشرحه على أن مانقل آحاداً ليس بقرآن قطعا ولم يعرف فى ذلك خلاف لواحد من أهل المذاهب لان القرآن مما تتوفر الدواعي على نقله لتضمنه التحدى ولانه أصل جميع الاحكام باعتبار المعنى والنظم جميعا حتى تعلق بنفسه احكام كثيرة كفرضية قراءة ماتيسر منه في الصلاة أو الفاتحة على الخلاف ولانه يتبرك به ويتعبد فى كل عصر بتلاوته وكتابته ولذا جهد الصحابة فى حفظه بالتواتر القاطع وكل ما تتوفر الدواعي على نقله ينقل متواتراً عادة فوجود القرآن ملزوم التواتر عند الكل عادة فاذا انتفى اللازم وهو التواتر انتفى الملزوم وهو القرآنية قطعاً والمنقول آحاداً لم ينقل تواتراً فليس بقرآن وما نقل عن ابن مسعود رضى الله عنه من انكاره المعوذتين والفاتحة لم يصح عنه. قال فى الاتقان الاغلب ان نقل هذا المذهب عن ابن مسعود باطل وفيه نقلا عن القاضي ابى بكر انه لم يصح هذا النقل عن ابن مسعود . وقال النووى في شرح المهذب اجمع المسلمون على ان المعوذتين والفاتحة من القرآن وأن من جحد شيئاً منها كفر وما نقل عن ابن مسعود باطل غير صحيح اه . وقال ابن حزم هذا كذب على ابن مسعود موضوع وانما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وفيها المعوذتان والفاتحة اه فما قاله الشيخ ابن حجر في شرح صحيح البخاري انه قد صح عن ابن مسعود انكار ذلك باطل لا يلتفت اليه والذى صح عنه مارواه احمد وابن حبان انه كان لا يكتب المعوذتين فى مصحفه . وما رواه عبدالله ابن احمد انه كان يحك المعوذتين من المصاحف ويقول انهما ليستا من كتاب الله وقال ابن حجر صحيح اسنادهُ ليس بشيء لما نقل عن الائمة من عدم صحته

الحاجب انه لا يحتج بها ونقله الآمدي عن الشافعي . وقال في البرهان انه ظاهر

ولعل الراوي وهم في نسبة النفي ثم هو منقطع باطنا لمخالفتـه المتواتر عن ابن مسعود . كيف وابن مسعود رضي الله عنه كان يقتدي في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في صـلاة التراويح والامام يقرؤها وهو يسمع ولم ينكر عليـه فنسبة انكار المعوذتين اليه غلط. وقول ابن حجر قول من قال انه كذب لا يقبل لا يقبل على ان ابن حزم قد بين انه انما صح عنه قراءة عاصم عن زر عنه وساق ذلك بسنده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا السند سند صحيح اتفقوا على صحته وكذلك حمزة له سندان وكلاهما ينتهي الى ابن مسعود وفي قراءته ايضا المعوذتان والفاتحة وكلاهما مسند صحيح وسند الـكسائى أيضا ينتهي الى ابن مسعود لانه قرأ على حمزة وكذلك ينتهي سـند خلف الذي هو من العشرة الى ابن مسعود فانه قرأ على سليم وهو على حمزة واسنـاد القراء العشرة أصح الاسانيد باجماع الامة وتلقى الامة له بالقبول وقد ثبت بالاسانيد الصحاح ان قراءة عاصم وقراءة حمزة وقراءة الكسائي وقراءة خلف كلها تنتهي الى ابن مسعود وفي هذه القراءات المعوذتان والفاتحة جزء من القرآن داخل فيه فنسبة انكار كونها من القرآن اليـه غلط فاحش ، ومن اسند الانكار الى ابن مسعود لايعبأ بسـنده ، في مقابلة هذه الاسانيـد الصـحيحة بالاجماع المتلقاة بالقبول عند العلماء . ومن هذا تعلم أن القراآت الشاذة ماعدا العشرة وهي التي نقلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يبلغ عدد التواتر وان اشتهر عنهم في القرن الثاني ليست قرآنا اتفاقا ومع ذلك اختلف العلماء في حجيتها فقـال الحنفية القراءة الشاذة حجة ظنية واجبة العمل دون العلم تجري مجرى خبر الواحد وخالف في ذلك الشافعي على ماحكى امام الحرمين عنه وجزم به ابن الحاجب فلم يوجب التتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات. وذكر الرافعي من كبار أصحاب الشافعي والقاضي أبو الطيب والقاضي الحسين ان مذهب الشافعي العمل بها كخبر الواحد وصححه السبكي في جمع الجوامع وشرح المختصر . وقد احتج بعض أصحابه على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود مع أنها من الشواذ كذا في الاتقان وقال فيه وانما لم يحتج

أصحابنا بقراءة متتابعات لادعائهم النسخ اه . قال في جمع الجوامع وشرحه اما اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج فهو الصحيح لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثاني عليه بعض أصحابنا لايحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة ايمانهما وانما لم يوجبوا التتابع فى صوم كفارة اليمين الذى هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كانه لما صحح الدار قطنى اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات اه وانما قلنا لا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته الخ لان ناقل القراءة عدل مع قرائن افادت العلم القطعى بانه ناقل له عن النبي صلى الله عليه وسلم كما هو الشرط فى اخبار الآحاد فما بقي الا احتمال أن ذلك المنقول ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم خبرا بيانا لشيء فظنه الناقل قرآنا فاذا بطل كونه قرآنا تعين أن يكون خبرا كذا يؤخذ من السعد والعضد وتوفر الدواعي على نقله قرآنا تواتراً مع كونه لم ينقل كذلك انما يبطل كونه قرآنا لاخبراً فكانت الخبرية لازما أعم لما هو منقول عنه صلى الله عليه سلم فهى كما أنها لازمة للقرآن لازمة أيضا لما نقلت قرآنيته آحاداً لان كلا منهما يصدق عليه أنه قول منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وكل ماهو كذلك فهو خبر. وأما قول من لم يحتج بذلك انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته فقد رده السعد حيث قال ان عدم ثبوت قرآنيته لايقتضى عدم ثبوت خبريته لجواز أن يكون خبرا لم ينقل خبرا اه. وقال الحنفية ان مانقلت قرآنيته آحاداً مسموع عن النبى صلى الله عليه وسلم لانه رواه عدل جازم وكل ما كان مسموعا عنه صلى الله عليه وسلم فهو حجة لانه لاينطق عن الهوى وأما كونه ظنياً فلأنه معدود من أخبار الآحاد وأيضا قد نقله العدل لاسيما مقطوع العدالة كاصحاب بدر وبيعة الرضوان ولا يجوز أن يكون نقله عن اختراع بل لابد أن يكون عن سماع فهو اما قرآن قد نسخت تلاوته كما فى آية الرجم

مذهب الشافعي لان الراوي لم ينقلها خبراً والقرآن لا يثبت الا بالتواتر [١] وخالف ابوحنيفة فذهب الى الاحتجاج بها وبنى عليه وجوب التتابع فى كفارة اليمين [٢] لقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات

ونحوها أو خبر وقع تفسيراً فظنه الناقل قرآنا فهو اما قرآن أو خبر وكل منهما يجب العمل به . فان قيل لعل قرآنيته مذهب الراوي بالاجتهاد فنقل على ما كان مذهبه ومذهب الراوي ليس حجة لاسيما اذا ظهر خطؤه بيقين. قلنا القرآنية مما لايهتدى اليهـا الرأي ولا مدخل للاجتهاد فيها فاتخاذ الصحابي العـدل ذلك مذهباً لا بد له من سماع فاما كان قرآنا نسخت تلاونه ولم يطلع هو على ذلك كما هو الاولى أو وقع تفسيراً فظنـه حين السماع قرآنا فانحصر ذلك في كونه قرآنا أو خبراً غير قرآن وعلى كلا التقديرين هو حجة

(١) قال الاسنوي « لان الراوى لم ينقلها خبراً الخ » أقول ايضاحه أنه ليس بقرآن لانه غير متواتر وماليس بمتواتر ليس قرآنا ولاهو خبر أيضا يصح العمل به لانه لم ينقل خبراً وهو شرط صحة العمل فلا يصح العمل بدونه .قلنا كون النقل خبراً شرط فى صحة العمل ممنوع بل الشرط انما هو السماع من النبيّ صلى الله عليه وسلم والنقل عنه مطلقا والاجماع انمـا هو على أن الذى لم ينسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لايجب العمل به وهذا قد نسب اليه عليه الصلاة والسلام لانه نقل قراءته . فان قيل ان النسبة التي نسب بها خطـأ قطعا فلم تبق هذه النسبة وليس هناك نسبة أخرى فبقي الخبر من غير نسبة بالسماع. قلنا ان أصل السماع مقطوع به والتوصيف بالقرآنية وان كان مقطوع الخطأ لـكنه ببطلانه لا يبطل نفس السماع خصوصاً وقد ثبت ذلك بمـا يكاد يكون معـلوماً بالضرورة من كون كثير من الاياآت نسخت تلاوتها اتفاقا وبقي حكمها اتفاقا كآية الرجم وايمانهما فى آية السرقة أو اختلف فى بقاء حكمها كمتتابعات خالف فى بقائه الشافعية وكخمسة رضعات مشبعات خالف فى بقاء حكمها الحنفية

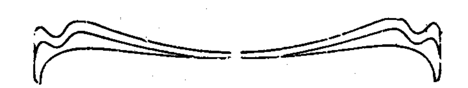
(٢) قال الاسنوي « وبنى عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين الخ » أقول

﴿ تابع الحاشية ﴾

قد علمت أن الصحيح من مذهب الشافعية انه كمذهب الحنفية وأن الشافعية يدعون النسخ ولكن الحنفية لايسلمون ذلك ويستدلون بما أخرجه ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما نزلت آية الكفارات قال حذيفة يارسول الله نحن بالخيار فقال صلى الله عليه وسلم «انت بالخيار ان شئت اعتقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات» وأخرج ابن أبي شيبة وابن حميد وابن جرير وابن أبي داود فى المصاحف وابن المنذر والحاكم وصححه والبيهقى عن أبى بن كعب أنه كان يقرأ فصيام ثلاثة أيام متتابعات وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضا كذلك وقال سفيان نظرت فى مصحف الربيع فرأيت فيه فمن لم يجد من ذلك شيئاً فصيام ثلاثة أيام متتابعات وبمجموع ذلك يثبت اشتراط التتابع على أتم وجه ويجب حمل قول عائشة رضى الله عنها في الحديث السابق عنها فسقطت متتابعات على سقوط التلاوة دون الحكم جمعاً بين الادلة فلم يثبت النسخ بوجه صحيح

***

هذا آخر مايسر الله كتابته على الاسنوى فيما يتعلق بمباحث السنة . وقد ترك البيضاوي والاسنوى كثيراً من المباحث الهامة التي تتعلق بالسنة ويهم الاصولى البحث عنها ، وقد استوفى أكثرها صاحب جمع الجوامع وشرحه مع إيجازها . وان فى كتب الحنفية منها ماهو أكثر مما في كتب الشافعية ولولا خوف التطويل لذكرنا منها كثيراً لكن فيما ذكرناه كفاية بما يتعلق غرضنا به من كتابهما . والله أعلم



قال :

الكتاب الثالث ـ في الاجماع

وهو اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وسلم

على أمر من الامور* وفيه ثلاثة أبواب :

الباب الاول – في بيان كونه حجة

وفيه مسائل :

الاولى قيل محال كاجتمع الناس فى وقت واحد على مأكول واحد. وأجيب بأن الدواعى مختلفة ثمه. وقيل يتعذر الوقوف عليه لانتشارهم وجواز خفاء واحد منهم وخموله وكذبه خوفا أو رجوعه قبل فتوى الآخر. وأجيب بأنه لايتعذر فى أيام الصحابة فانهم كانوا محصورين قليلين » أقول الاجماع يطلق فى اللغة على العزم قال الله تعالى(فأجمعوا أمركم وشركاءكم)أي اعزموا وعلى الاتفاق يقال أجمعوا على كذا اى اتفقوا عليه مأخوذا مما حكاه أبو على الفارسى في الايضاح أنه يقال أجمعوا بمعنى صاروا ذا جمع كقولهم ابقل المكان وأثمر أى صار ذا بقل وثمر وفى الاصطلاح ماذكره المصنف وهو اتفاق أهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من الامور. فقوله اتفاق جنس والمراد به الاشتراك فى الاعتقاد والقول أو الفعل أو ما فى معناهما من التقرير والسكوت عند من يقول ان ذلك كاف فى الاجماع. وقوله أهل الحل والعقد أى المجتهدين نخرج بذلك اتفاق العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس باجماع. وقوله من أمة محمد احترز به عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع أيضاً كما اقتضاه كلام الامام وصرح به الآمدى هنا ونقله في اللمع عن الاكثرين وذهب أبو اسحاق الاسفراييني وجماعة الى أن اجماعهم قبل نسخ ملتهم حجة . وحكى الآمدى هذا الخلاف فى آخر الاجماع واختار التوقف وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب وللعقليات كحدوث العالم وللدنيويات كالآراء

والحروب وتدبير أمور الرعية فالاولان لانزاع فيهما وأما الثالث فنازع فيه امام الحرمين فى البرهان فقال ولا أثر للاجماع فى العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق[1] والمعروف الاول وبه جزم الامام والآمدى . وأماالرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الامام والآمدى واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع [2] ولقصد شمول

---

(١) قال الاسنوي « وأما الثالث فنازع فيه امام الحرمين فان المتبع فيها الادلة القاطعة الخ » أقول هذا غاية مايدل على ان الدليل القطعى كاف فى افادة العلم وانه لا حاجة الى الاجماع ولكنه لايدل على عدم حجية الاجماع والكلام في هذا وتعدد الدليل جائز ولذلك قال الجمهور منهم الجم الكثير من الحنفية ان الاجماع يجري فى العقليات كما يجرى فى الشرعيات وهو الحق لعموم أدلة الحجية الا فى العقليات التى يتوقف عليها الاجماع والا لزم الدور

(٢) قال الاسنوى « وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران الخ » أقول الامور الدنيوية ـ كتدبير الجيوش ـ لعبد الجبار المعتزلي فيها قولان أحدهما عدم جريان الاجماع فيها وهو قول البعض زعما منهم انه لايزيد عن قول رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس قوله حجة في الامور الدنيوية لما قال « انتم أعلم بأمور دنياكم » وثانيهما مختار الجماهير وهوان الاجماع حجة أيضاً فيها وتستمر حجيته الى بقاء المصالح التي اجمعوا لاجلها وهو الحق لعموم الادلة وليس هو كالوحى في الحجية والوحي حجة فى الكل الا ترى انه صلى الله عليه وسلم كيف قال حين هم بصلح الاحزاب على الثمار وشاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا « ان كان من الله فامض » قال « لو كان من الله ماسألتكما » فقالا لا نعطى الا السيف ، فلم يصالح كذا في الاستيعاب فدعوى ان قول رسول الله ليس بحجة في الامور الدنيوية دعوى باطلة . وأما قوله « أنتم أعلم بامور دنياكم » فكان رأياً منه صلى الله عليه وسلم لاوحياً فان كان مراده بالقول ذلك فهو مسلم ولكن لا يصلح لعدم حجية الاجماع الى بقاء المصالح التى اجمعوا من أجلها . بقى مايتعلق بالامور المستقبلة كاشراط الساعة وأمور الآخرة والحق فيها انه يصح الاحتجاج فيها بالاجماع

الاربعه أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وان كان مجازا في الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالى فى مقدمة المستصفى . وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدي وابن الحاجب وهو عدم تقييده بكون أهل الحل والعقد من عصر واحد ولا بد منه[1] الثانى أن هذا الحد منطبق على اتفاق

ايضاً لتعاضد الدلائل ولانه احتمل ان يسمعوا كل واحد منفرداً فأجمعوا على ما سمعوا ولم ينقلوا ما سمعوا اكتفاء بوجود الاجماع .وأما القول بان هذه الامور لابد فيها من الدليل القاطع وحينئذ لاحاجة الى الاجماع فى الاحتجاج فنقول هذا الاجماع مقيد لنا لبقائه ولا يفيد ذلك الدليل القاطع لعدم بقاء تواتره حتى يصل الينا فالحق اذن ان المستقبل من الاخبار كالشرعيات في الثبوت بالاجماع هذا والله يقول الحق وهو يهدى السبيل

(١) قال الاسنوى « وهذا الحد فيه نظر من وجوه : أحدها ما أورده الآمدى وابن الحاجب وهو عدم تقييده الخ » أقول قد عرف صاحب جمع الجوامع الاجماع الاصطلاحى الذى هو من الادلة الشرعية واحترز عن كل ما أورده الاسنوي فقال انه اتفاق مجتهدى الامة بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فى عصر على أي أمر كان فعلم اختصاصه بالمجتهدين بان لايتجاوزهم الى غيرهم واختصاصه بهم متفق عليه فلا عبرة باتفاق غيرهم واعتبار قوم وفاق العوام للمجتهدين فى الاجماع المشهور والخفى وقوم في المشهور دون الخفى لكن بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت أي ليصح هذا الاطلاق لابمعنى افتقار الحجية بخلاف تعريف المنهاج فانه يرد على ظاهره كما أورده ابن الحاجب أيضا ان اتفاق الامة لايتصور لان اتفاق من سيجىء لم يعلم بعد وان أجابوا عنه بان المتبادر من الامة الموجودون لانهم يصدق عليهم أنهم أمة فاوردوا عليه بانه غير مطرد ان لم يكن فى الموجودين مجتهد وأجابوا عنه بان مادة النقض يجب تحققها وهو ههنا ممنوع فان خلو كل عصر عن المجتهد مما هو مخالف للواقع وأجابوا عن الامرين معاً بان المتبادر الى الفهم في هذا المقام من اتفاق الامة الخ اتفاق المجتهدين في

الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم بدونه[١] مع انه قد تقدم من كلام المصنف في النسخ في الكلام على أن الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ان الاجماع لا ينعقد في حياة النبي صلى الله عليه وسلم لانه ان لم يوافقهم لم ينعقد لكونه بعض الامة وان اوافقهم كان قوله هو الحجة لاستقلاله بافادة الحكم . نعم الصواب انعقاد الاجماع في الصورة التي ذكرناها لانه عليه الصلاة والسلام قد شهد لامته بالعصمة كما سيأتي في الادلة بل لو شهد بذلك لواحد من أمته لكان قوله وحده حجة قطعا ولم يتعرض الآمدي ولا ابن الحاجب لهذه المسئلة . الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره[٢] فان الامام

عصر كما في قوله صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع أمتي على الضلاله» قلت تعريف جمع الجوامع لا يرد عليه من أول الامر شيء من الايرادين فكان اولى وكذلك يعلم من تعريف صاحب جمع الجوامع اختصاص الاجماع بالمسلمين لان الاسلام شرط في الاجتهاد المأخوذ في تعريف الاجماع واختصاصه بالعدول ان كانت العدالة ركنا في الاجتهاد وعدم اختصاصه ان لم تكن ركنا في الاجتهاد وهو الصحيح

(١) قال الاسنوي الثاني ان هذا الحد منطبق على اتفاق الامة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم الخ » أقول قد احترز في جمع الجوامع عن ذلك بقوله بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك يعلم منه عدم انعقاده في حياته صلى الله عليه وسلم ووجهه ما قاله الاسنوي وعلم من تعريف جمع الجوامع أيضاً انه لا بد من اتفاق جميع المجتهدين في عصر وعليه الجمهور وانه لا يختص بالصحابة وان التابعي المجتهد وقت اتفاقهم معتبر معهم فان لم يصر مجتهداً الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف في انقراض العصر ان اشترط اعتبر والا فلا والصحيح عدم الاشتراط وعلم ان اجماع كل من أهل المدينة وأهل البيت والخلفاء الاربعة والشيخين وأهل الحرمين وأهل المصرين البصرة والكوفة غير حجة

(٢) قال الاسنوي « الثالث المحدود انما هو الاجماع الاصطلاحي المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن في العصر غيره الخ » أقول كون المحدود الاجماع

﴿ تابع الحاشية ﴾

المتناول لقول المجتهد الواحد خلاف الصحيح ولذلك عرف في جمع الجوامع الاجماع بانه اتفاق الخ وقال تفريعاً على ذلك وعلم انه لو لم يكن في العصر الا مجتهد واحد لم يحتج به وهو المختار اه موضحا. قال الجلال لانتفاء الاجماع عن الواحد وقيل يحتج به وان لم يكن اجماعا لانحصار الاجتهاد فيه اه. فعلم ان الاحتجاج به عند هذا القائل لامن حيث انه اجماع فعلم اتفاقهم على انه ليس اجماعا فى الاصطلاح بلا خلاف وانما الخلاف في كونه حجة فعلى المختار ليس بحجة لانه لا حجة الا بالاجماع وهذا ليس اجماعا اتفاقاً بل هو قول مجتهد واحد والمجتهد لايستدل بقول مجتهد آخر. والمخالف يقول نسلم أنه ليس اجماعا في الاصطلاح ولكن هو حجة وليس الاحتجاج به من حيث كونه قول مجتهد حتى يلزم ان المجتهد لايستدل بقول مجتهد بل هو حجة من حيث دلالة الدليل السمعى على حجية قوله فانه يدل على عدم خلو الامة عن قائل بالحق يطلع عليه وأولى من يقول به من اطلاع هو المجتهد. ورد بان الذى ثبت نفى الخطأ عنه هو اجتماع الامة وقول الواحد ليس كذلك وأيضاً يلزم عدم انحصار الادلة فى الاربعة وبذلك علمت ان قول المجتهد الواحد ليس اجماعا اتفاقا وأن الخلاف انما هو فى الاحتجاج به وهذا هو الذي يرشد اليه ما حكاه الآمدى وابن الحاجب من حكاية القولين في الاحتجاج به وتصريح الامام واتباعه بانه حجة لايقتضي ان حجيته لكونه اجماعا بل لما ذكرناه. وحاصل الخلاف ان قول الجمهور وهو المختار ان الاجماع اتفاق الخ انه لاحجة في قول الواحد لانه ليس باجماع وعند غيرهم لايلزم من انتفاء كونه اجماعا انتفاء الحجية وقد علمت رده. وأما قول العطار على جمع الجوامع كيف لا يحتج به مع أن غيره عامى والعامى يجب عليه اتباع المجتهد فيكون قوله حجة فيه وحينئذ فالحق مقابل هذا القول اه فهو خروج عن الموضوع لان مرادنا بالحجية هنا هو ان الاجماع حجة للمجتهد وعليه فيجب عليه ان يستدل به وأما حجية قول المجتهد بالنظر الى العامى فمعناها ان الواجب على العاجز عن الاجتهاد ان يقلد مجتهداً وهذا شيء وما نحن فيه شيء آخر

وأتباعه صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من اثنين فصاعدا ، نعم حكى الآمدي وابن الحاجب فى الاحتجاج به قولين من غير ترجيح واذا قلنا بالاول فتغير اجتهاده ففي الاخذ بالثاني نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر وأداه اجتهاده الى خلافه . واعلم أن البحث فى الاجماع يقع في ثلاثة أمور فى حجتيه وأنواعه وشرائطه فلذلك جعل المصنف هذا الكتاب مشتملا على ثلاثة أبواب لبيان الامور الثلاثة ، وبدأ بالكلام على كونه حجة ، لكن الاحتجاج به متوقف على بيان امكانه وامكان الاطلاع عليه فلذلك قدم الكلام فيهما فقوله قيل محال الخ يعني ان بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم واحد مع اختلاف قرائحهم يمتنع عادة[1] كما يمتنع اجتماعهم في وقت واحد على مأكول واحد . وجوابه أن دواعى الناس مختلفة ثمه أي في المأكول لاختلافهم في الشهوة والمزاج والطبع[2] فلذلك يمتنع اجتماعهم عليه بخلاف الحكم فانه تابع للدليل

---

(١) قال الاسنوي « يعنى بعضهم ذهب الى ان الاجماع محال لان اجتماع الجم الغفير الخ » أقول قال بعض النظامية والشيعة انه محال ولو سلم انه ممكن في ذاته فالعلم به محال وبتسليم امكان العلم به فنقله الينا محال اهـ من مسلم الثبوت ونسبه غير واحد الى النظام . قال السبكي انما هو قول بعض اصحابه وأما رأي النظام نفسه فهو انه متصور لكن لاحجة فيه كذا نقله القاضي وابو اسحاق الشيرازى والامام الرازي كذا فى حاشية المسلم لمصنفه

(٢) قال الاسنوى « وجوابه أن دواعي الناس مختلفة ثمة أي فى المأكول الخ » أقول قد علمت أن المخالفين منعوا أولا امكانه فى ذاته وثانيا تسليم امكانه وادعوا أن العلم به محال وثالثا تسليم امكان العلم به وادعوا أن نقله الينا محال واستدلوا على الاول وهو استحالة الوقوع بما ذكره الاسنوى أن اجتماع الجم الغفير الخ وحاصله أن الاجماع لو كان فاما عن دليل قطعى أو ظني ولو كان عن قطعى لنقل هذا القطعى ولم ينقل فليس هناك دليل فليس اجماع ولو كان عن ظنى يمتنع الاتفاق عليه عادة لاختلاف القرائح كما يمتنع اجتماعهم فى وقت واحد

خلا يمتنع اجماعهم عليه لوجود دليل قاطع أو ظاهر . قوله « وقيل يتعذر » أي ذهب بعضهم الى ان الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه لان الوقوف عليه انما يمكن بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ماغلب على ظنهم ومعرفة اجماعهم عليه في وقت واحد[1] والوقوف على الثلاثة متعذر أما الاول فلانتشارهم شرقا وغربا ولجواز خفاء واحد منهم بأن يكون اسيرا أو محبوسا في مطمورة أو منقطعا في جبل ولانه يجوز ان يكون فيهم من هو خامل الذكر لا يعرف انه من المجتهدين . وأما الثاني فلاحتمال أن بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه . وأما الثالث فلاحتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر. ولاجل هذه الاحتمالات قال الامام احمد رضي الله عنه : من ادعى الاجماع فهو كاذب . وأجاب المصنف رحمه الله

الخ. وأجاب عنه بأن الحكم تابع للدليل فلا يمتنع اجتماعهم عليه الخ. وايضاحه أن الدليل القاطع الذي لا احتمال فيه أصلا أو فيه احتمال غير معتبر يكون الاجماع عليه لازما لوضوحه ووجوب اتباعه على الكل ولاتختلف فيه القرائح فهو مجمع على العمل به فالاجماع تابع له والحجة فيه والاجماع من لوازمه وأما غير هذا القاطع فهذا هو الذي يصلح أن يكون مستندا للاجماع لانه هو محل اجتهاد المجتهدين اتفاقا واختلافا فهو ظني الدلالة دائما وان كان قطعي الثبوت تارة أو ظني الثبوت تارة اخرى وهذا الظني اما ان يكون نصا أو ظاهرا لاخفاء فيه أو فيه خفاء وعلى كل حال لايمتنع الاتفاق عليه لانه ان كان جليا فان الاتفاق واضح فالقرائح تقبله وتتفق عليه وبعد الاتفاق يصير هذا الاتفاق حجة أقوى من مستنده ولذلك قد يستغنى بنقل الاجماع عن نقله ثم الاجماع انما يمتنع فيما يشتد خفاؤه من الظني

(١) قال الاسنوي « أي ذهب بعضهم الى أن الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه الخ » أقول حاصله انه يتعذر معرفة علماء الشرق والغرب

بأن الوقوف عليه لايتعذر في ايام الصحابة رضوان الله عليهم فانهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعدفتح البلاد كان معروفافي موضعه وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف أنه لاطريق لنا الى معرفته الا فى زمان الصحابة وعلل بما قلناه(١) نعم لو فرضنا حصول الاجماع من غير الصحابة فالاصح

باعيانهم فضلا عن أقوالهم فاستحال الوقوف على أقوالهم عادة مع جواز رجوع البعض قبل قول الآخر ولا يتصور ذلك الا اذا انقرضوا «ما وظاهر ان هذا مستحيل عادة

(١) قال الاسنوي « وهذا الجواب ذكره الامام فقال والانصاف انه لاطريق الى معرفته الخ » أقول قال ميرزاجان فى حواشيه يجوز ضبط التاريخ بأن يعلم أن زيدا في ظهركذا علي كذا من الحكم ثم يسافر ويعلم أن عمراً في ذلك الوقت كان على ذلك الحكم وهكذا يسافر ويعلم حال كل أحد وذلك بأن يسأل فيعلم باخباره أنه كان عنده هذا الحكم .ورده في مسلم الثبوت بجواز كذبه فى الاخبار عن الماضى بان الحكم كان متقررا عند تلك الساعة لغرض فلا يعلم كون الحكم عنده الا بانبائه وتكلمه فى ذلك الوقت وتكلم كل واحد بحكم واحد فى آن واحد مع اختلافهم في المشارق والمغارب مما تحيله العادة وكذا السماع فى وقت واحد كما لايخفى . وأما الثالث وهو امتناع النقل وأدرجه الاسنوى مع الثانى فقال المانعون ان نقل الآحاد لايفيد العلم والتواتر عن الكل فى كل طبقة ممتنع عادة ولا طريق للنقل الا الآحاد والتواتر ومن ههنا قال الامام احمد من ادعى الاجماع على أمر فهو كاذب . والجواب عن ذلك أن هذا تشكيك فى الضرورى فلا يسمع كشبه السوفسطائية فانا قاطعون باجماع كل عصر على تقديم القاطع على المظنون حتى صار من ضروريات الدين وما يقال فى مقابلة القاطع باطل لا يتكلف الجواب عنه وقول الامام احمد محمول على انفراد اطلاع ناقله فان الاجماع أمر عظيم يبعد كل البعد أن يخفى على الكثير ويطلع عليه الواحد أو محمول على حدوثه الآن فان كثرة العلماء والتفرق في البلاد الغير

عند الامام والآمدي وغيرهما انه يكون حجة وقال أهل الظاهر لايحتج الا باجماع الصحابة وهو رواية لاحمد. قال :

«الثانية انه حجة خلافا للنظام والشيعة والخوارج .لنا وجوه الاول انه تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدي) الآية فيكون محرما فيجب اتباع سبيلهم اذ لامخرج عنهما. قيل رتب الوعيد على الكل .قلنا بل على كل واحد والا لغا ذكر المخالفة . قيل الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف . قلنا لا ، وان سلم لم يضر لان الهدى دليل التوحيد والنبوة. قيل لايوجب تحريم كل ماغاير. قلنا يقتضي لجواز الاستثناء. قيل السبيل دليل المجمعين . قلنا حمله على الاجماع أولى لعمومه

المعروفين يريب فى نقل اتفاقهم فانه احتج به فى مواضع كثيرة فلو لم ينقل اليه لما ساغ له رضى الله عنه الاحتجاج به. قال الاسفرايني نحن نعلم أن مسائل الاجماع أكثر من عشرين الف مسئلة اه . والحاصل أن بعضهم قال ان العلم بالاجماع من طريق النقل مستحيل أو متعسر فان معرفة الناقل أعيان العلماء المتفرقين ثم اتفاقهم على الحكم مع احتمال كذب كل في كونه مختارا أو رجوع كل قبل فتوى الآخر وعدم الاظهار خوفا مستحيل عادة . وأما تقديم القاطع فأمر ضروري عقلا ويعرف اتفاقهم عقلا بان مثل هذا الضروري لاينكره أحد وهذا النحو من العلم غير منكر عند أحد . والعلم بالاجماع على خلافة أفضل الصديقين من هذه الامة من هذا القبيل لان الخلافة أمر عظيم لايشتبه حالها عند أحد حتى يدخل كل واحد في الجمع والاعياد ومراجعة الاقضية عند القضاة وهذا يفيد علما ضروريا بان الاجماع قد وقع . وأما العلم بالاجماع من طريق النقل فلا والكلام فيه اه . وأقول تحقيق المقام أن فى القرون الثلاثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين باسمائهم وأعيانهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زمانا قليلا ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد في الطلب وكلهم في ذلك العصر جاد في الطلب فانهم يعلمون أن اتفاق كل المجتهدين في عصر حجة قاطعة من الاحاديث التي رووها

قيل يجب اتباعهم فيما صاروا به مؤمنين. قلنا حينئذ تكون المخالفة المشاقة . قيل يترك الاتباع رأسا . قلنا الترك غيرسبيلهم .قيل لايجب اتباعهم في فعل المباح. قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام .قيل المجمعون أثبتوا بالدليل. قلنا خص النص فيه . قيل كل المؤمنين الموجودون الى يوم القيامة . قلنا بل في كل عصر لان المقصود العمل ولا عمل في القيامة» أقول ذهب الجمهور الى أن الاجماع حجة يجب

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم يجدون في طلبه كما يجدون فى طلب الكتاب والسنة ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علما ضروريا وأيضا بقرائن جلية وخفية فيهم وفي حال الفتوي والعمل يعلم يقينـا أنهم لم يكذبوا فيه لاعمداً ولا سهواً وممكن هذا العلم للواحـد والجماعة فيمكن نقلهم وهذا لابعد فيه فضلا عن الاستحالة خصوصاً وقد علمت أن الصحابة عدول ضابطون حافظون وتقـديم القاطع على المظنون من هـذا القبيل فانهم شاهدوا جميع المجتهدين من الصحابة والتابعين في كل عصر انهم يقدمون القاطع وعلم بالتجربة أن واحداً منهم لم يرجع قبل تقدم الآخر وعلم من حالهم أن هذا كان مذهبهم فعلم أن اجماعهم وقع عليه من غير ريبة وكذا أمر الخلافة علم بالمشاهدة بيعة كل واحد من الصحابة الذين كانوا بالمدينة الا من شذ ولم يرجعوا عن البيعة أبداً حتى جاء من كان خارج المدينة فبايع وتبع كل من كان في النواحي والاطراف فوقع العلم بأنهم أجمعوا فنقل هؤلاء العلماء به فقد بان لك أنه لااستبعاد كما استبعدوا وأن ماذكروه تشكيك فى الضرورى نعم لايمكن معرفة الاجماع ولا النقل الآن أى بعد القرون الثلاثة لتفرق العلماء شرقا وغربا ولايحيط بهم علم أحد فقد بان لك ان ما قاله هذا القائل مغلطـة في غاية السقوط لايلتفت اليه فافهم ولا تزل فان ذلك مزلة اه . وبهذا تعلم ان الكلام في الاجماع المنقول عن مجتهدي كل عصر من العصور التي كان المجتهدون فيها معلومين بأعيانهم ولا شك انه لامنع من النقل عنهم بعـد جد الناقلين في الطلب والبحث والمطلوب لايخفي على الطالب الجاد

العمل به خلافا للنظام والشيعة والخوارج[1] فانه وان نقل عنهم مايقتضى الموافقة لـكنهم عند التحقيق مخالفون[2] أما النظام فانه لم يفسر الاجماع باتفاق المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الآمدي ان الاجماع هو كل قول يحتج به. وأما الشيعة فانهم يقولون ان الاجماع حجة لا لكونه اجماعا بل لاشتماله على قول الامـام المعصوم وقوله بانفراده عندهم حجة كما سيأتي في كلام المصنف . وأما الخوارج فقالوا كما نقله القرافي في الملخص[3] ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث الفرقة وأما

(١) قال الاسنوى « ذهب الجمهور الى ان الاجماع حجـة يجب العمـل به خلافا للنظـام الخ » اقول الذى في مسلم الثبوت وشرحه الاجماع حجة قطعا ويفيد العلم الجازم عند الجميع من اهل القبلة ولا يعتـد بشرذمة من الحمقى من الخوارج والشيعة لانهم حادثون بعـد الاتفاق يشككون فى ضروريات الدين مثل السوفسطائية في الضروريات العقلية اهـ . والمراد أنه كذلك بعد ان ثبت انه واقع كما ذكر

(٢) قال الاسنوى « فانه وان نقـل عنهم ما يقتضى الموافقة لـكنهم عند التحقيق مخالفون الخ » أقول قال فى المستصفى وذهب النظام الى أن الاجماع عبارة عن كل قول قامت حجيته وان كان قول واحد وهو خلاف اللغة والعرف لكنه سوّاه على مذهبه اذ لم ير الاجماع حجة وتواتر اليه بالتسامع تحريم مخالفة الاجماع فقال هو كل قول قامت حجيته اهـ . واذا كان النظام قائلا بما ذكر على الوجـه الذى قاله الغزالى وهو انه كل قول يحتج به وطبعـاً لا يراد من ذلك الـكتاب والسنة لان كل واحد منهمـا لايسمى اجماعاً فـلم يبق الا قول كل المجتهدين فى عصر فانه هو الذى قامت حجيته لـكن تقدم أن السبكى نسب الى النظام نفسه انه يقول ان الاجماع متصور لكنه لاحجة فيه كما قدمناه وعلى كل حال اذا كان النقـل عنه كما يقول الاسنوى فهو غير مخالف في الحجية كما يقتضيه كلام مسلم الثبوت . وأما نسبة الاسنوى الى الشيعة فهو انـكار صريح منهم لحجية الاجماع

(٣) قال الاسنوى « وأما الخوارج الخ » أقول فهـذا أيضا يفيد انـكار

بعدها فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لاغير لان العبرة بقول المؤمنين ولا مؤمن عندهم الا من كان على مذهبهم. وكلام المصنف تبعا للامام يقتضى أن النظام سلم امكان الاجماع وانما يخالف فى حجيته والمذكور في الاوسط لابن برهان ومختصر ابن الحاجب وغيرهما أنه يقول باستحالته [١] قوله. « لنا » أى الدليل على كونه حجة من ثلاثه أوجه الاول وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وساءت مصيرا) [٢] وجه الدلالة أن الله تعالى جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد حيث قال (نوله ماتولى ونصله جهنم) فيلزم أن يكون اتباع غير سبيل المؤمنين محرما لانه لو لم يكن حراما لما جمع بينه وبين المحرم الذي هو المشاقة في الوعيد فانه لايحسن الجمع بين حلال وحرام فى وعيد بأن تقول مثلا ان زنيت وشربت المـاء عاقبتك واذا حرم اتباع غير سبيلهم وجب اتباع سبيلهم لانه لامخرج عنهما أي لاواسطة بينهما ويلزم من وجوب اتباع سبيلهم كون الاجمـاع حجة لان سبيل الشخص هو مايختاره من القـول أو الفعل أو

حجية الاجماع بالمعنى الشامل لاجماع من قالوا بحجية اجماعهم وقد علمت أن جميع المخالفين فى مقابلة الجمهور القائلين بالحجية شرذمة قليلة لايعتد بهم لانهم حادثون بعد الاتفاق يشككون فى ضروريات الدين

(١) قال الاسنوى « والمـذكور فى الاوسط لابن برهان الخ » أقول قد علمت أن الذي نقله السبكي عن القاضيْ وأبي اسحق الشيرازى والامام الرازي أن النظام نفسه يقول انه متصور ولـكنه لاحجة فيه كما أنه نقل عنه أنه موافق على الحجية فالنقل عنه مضطرب

(٢) قال الاسنوي « الاول وقد تمسك به الشافعى فى الرسالة قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول) الخ » أقول حاصل هـذا الدليل انه جمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فى الوعيد ولا جائز ان يكون الوعيد على مجموعهما معاً لانه حينئذ يكون ضم كل منهما للآخر غير مفيد فتعين ان يكون الوعيد على كل واحـد منهما اجتماعا وانفراداً واجماع المؤمنين سبيلهم فيلزم اتباعه

الاعتقاد . قوله « قيل رتب الوعيد الخ » أي اعترض الخصم بتسعة أوجه : أحدها أن الله تعالى رتب الوعيد على الكل أى على المجموع المركب من المشاقة[١] واتباع غير سبيل المؤمنين فيكون المجموع هو المحرم ولا يلزم من تحريم المجموع تحريم كل واحد من أجزائه كتحريم الاختين . والجواب انا لا نسلم انه رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد اذ لو لم يكن مرتبا على كل واحد لكان ذكر مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له لان المشاقة مستقله فى ترتب الوعيد وكلام الله سبحانه وتعالى يصان عن اللغو . وهذا الجواب ليس فى المحصول ولا فى الحاصل وهو أولى مما قالاه . الثاني سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقا[٢] بل بشرط تبين الهدى فان تبين الهدى شرط فى المعطوف عليه لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والشرط فى المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه فى حكمه والهدي عام لاقترانه بأل فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذى أجمعوا عليه واذا تبين

(١) قال الاسنوى « أحدها أن الله رتب الوعيد على الكل الخ » أقول قد علمت ان الجواب عن هذا على الوجه الذى ذكره الاسنوى يؤخذ مما أشار اليه المستدل في هذا الدليل كما فصلناه

(٢) قال الاسنوى « الثانى ان الوعيد مرتب على كل واحد الخ » أقول حاصله انه قيد شرط الوعيد على المشاقة بان يكون من بعد ما تبين الهدي للمشاقق فيكون الامر كذلك فى اتباع غير سبيل المؤمنين ومن جملة انواع الهدى دليل الحكم الذى اجمعوا عليه واذا تبين استغنى به عن الاجماع . وحاصل الجواب انا لا نسلم انه يلزم من كون تبين الهدى شرطاً فى ترتب الوعيد على المشاقة ان يكون كذلك فى اتباع غير سبيل المؤمنين وبفرض التسليم فالهدى الذى شرط تبينه فى ترتب الوعيد على المشاقة والاتباع لا يشمل ماذكرتم من دليل الحكم المجمع عليه لان المراد بالهدى انما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الاحكام الفرعية

ذلك استغنى به عن الاجماع فلا يبقى للتمسك بالاجماع فائدة . وأجاب المصنف رحمه الله بوجهين : أحدهما لانسلم ان كل ماكان شرطا فى المعطوف عليه يكون شرطا فى المعطوف بل العطف انما يقتضي التشريك فى مقتضى العامل اعرابا ومدلولا كما تقدم غير مرة . الثانى سلمنا ان الشرط فى المعطوف عليه شرط فى المعطوف لكن لايضرنا ذلك فانه لانزاع في أن الهدى المشروط فى تحريم المشاقة انما هو دليل التوحيد والنبوة لاأدلة الاحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطا فى اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه . الاعتراض الثالث سلمنا ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين يوجب تحريم المخالفة لكن لفظ غير وسبيل مفردان [١] والمفرد لاعموم له فلا يوجب ذلك تحريم كل ماغاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو الكفر ونحوه مما لاخلاف فيه . والجواب أنه يقتضي العموم لما فيه من الاضافة ويدل عليه أنه يصح الاستثناء منه فيقال الا سبيل كذا والاستثناء معيار العموم . واعلم ان اضافه غير ليست للتعريف على المشهور وفى التعميم بمثلها نظر يحتاج الى تأمل [٢] فقد يقال ان هذه الاضافة لاتقتضيه ويكون العموم تابعا للتعريف كما كان الاطلاق تابعا للتنكير وكما لو زيدت لام التعريف

---

(١) قال الاسنوى « الاعتراض الثالث سلمنا أن قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين » يوجب تحريم المخالفة الخ أقول حاصل الاعتراض ان لفظ غير وسبيل كلاهما مفرد لايفيد العموم فلا يلزم من ذلك حرمة اتباع كل ما غاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب . وحاصل الجواب اننا نقول بل كل منهما عام لان غير مضاف الى سبيل وسبيل مضاف الى المؤمنين فهو مضاف الى الجنس المعرف باللام وهو المؤمنين فيعم كل سبيل لهم وغير مضاف الى هذا العام فيعم أيضاً فيكون كل منهما عاما بدليل صحة الاستثناء قطعاً وما قيل ان هذه الآية نزلت فى طعمة بن ابيرق حين سرق وزنا وارتد ولحق بالمشركين قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص الاسباب

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان اضافة غير ليست للتعريف على المشهور الخ » أقول أولا ان صاحب التلويح قال لو سلم عدم العموم فيكفى كون لفظ غير من

فى جمع من الجموع فانها لاتقتضى التعميم لعدم التعريف . الرابع لانسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع بل دليل الاجماع[1] وبيانه ان السبيل لغة هو الطريق الذى يمشي فيه وقد تعذرت ارادته هنا فتعين الحمل على المجاز وهو اما قول أهل الاجماع او الدليل الذي لاجله أجمعوا والثانى أولى لقوة العلاقة بينه وبين الطريق وهو كون كل واحد منهما موصلا الى المقصد . وأجاب المصنف بأن السبيل أيضا يطلق على الاجماع لان أهل اللغة يطلقونه على مايختاره الانسان من قول أو فعل ومنه قوله تعالى (قل هذه سبيلي) واذا كان كذلك فحمله على الاجماع أولى لعموم فائدته فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد وأما الدليل فلا يعمل به سوى المجتهد وهذا الجواب ذكره صاحب الحاصل فتبعه المصنف وهو أحسن مما قاله الامام. وفى كثير من النسخ التى اعتمد عليها جمع من الشارحين جواب غيرهذا وهوأنه يلزم منه أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشاقة لان دليل الاجماع هو الكتاب والسنة وهذا الجواب سيأتى فى كلام المصنف جوابا عن سؤال آخر لكن على تقدير آخر فسقط ذلك السؤال مع جواب السؤال الذى نحن الآن فيه . الخامس لانسلم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شيء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين[2] ويدل عليه ان الآية الكريمة نزلت فى

قبيل المطلق ومع ذلك فسبيل عام بلا شك فغير وان كان مطلقاً لكنه يعم كل ما غاير كل سبيل للمؤمنين

(١) قال الاسنوى « الرابع لا نسلم ان السبيل هو قول أهل الاجماع الخ » أقول وحاصله ان السبيل حقيقة في الطريق الذى يمشي عليه وهو غير مراد اتفاقاً وليس حمله على الطريق الذي هو اتفاق الامة أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه بل حمله على الدليل أولى . وحاصل الجواب تسليم ماقاله المعترض ودعوى ان السبيل يطلق على ما يشمل الاجماع ومنه قوله سبحانه (قل هذه سبيلى) ولكن حمله على الاجماع أولى لعموم الفائدة

(٢) قال الاسنوى « الخامس لا نسلم انه يجب اتباع سبيل المؤمنين فى كل شيء بل فى السبيل الذى صاروا به مؤمنين الخ » أقول حاصل هذا الاعتراض

رجل ارتد ولانه اذا قيل لاتتبع غـير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الاسباب التي بها صاروا صالحين دون غيرها كالاكل والشرب.وأجاب المصنف بانه يلزم حينئذ أن تكون مخالفة سبيل المؤمنين هى المشـاقة فانه لأمعنى لمشـاقة الرسول عليه الصلاة والسلام الاترك الايمان وسمى بذلك لانه فى شق أى في جانب والرسول صلى الله عليه وسلم فى جانب آخر فلو حمل على هذا لزم التكرار. السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لـكن لانسلم وجوب اتباع سبيلهم وقولهم انه لانخرج عنهما ممنوع فان بينهما واسطة(١) وهى أن يترك الاتباع أصلا ورأسا فلا يتبع سـبيل المؤمنين ولا سبيل غـيرهم والجواب ان ترك الاتباع بالـكلية غير سبيلهم أيضا فمن اختاره لنفسه فقد اتبع غير سبيلهم وهذا الجواب لم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل وفيه نظر فان اتباع الغير هو اتيانه بمثل فعله لـكونه أتى به(٢) فمن ترك اتباع سبيل المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه

اعتراض بعدم العموم لكن بطريق آخر غير الطريق السابق وهو ان لفظ غير وسبيل كلاهما مفرد غـير عام . وحاصل الجواب اننا لو حملنا الآية على ذلك الخصوص لزم عدم مغايرة المشاقة لعدم اتباع غـير سبيل المؤمنين لان المشاقة المراد منها الـكفر وعدم اتباع سبيل المؤمنين اذا اردنا بالسبيل الايمان أيضاً هو الـكفر فتتحد المشاقة وعـدم اتباع سبيل المؤمنـين وذلك تـكرار وقد علمت هناك جوابا آخر هو ماقدمنا من أن المعتـبر هو عمـوم اللفظ لا خصوص السبب

(١) قال الاسنوى « السادس سلمنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين ولكن لا نسلم وجوب اتباع سبيلهم» حتى يكون تركه حراما وقولهم بعدم الواسطـة ممنوع وحاصل الجواب ان من ترك سبيلهم يصدق عليه انه اتبع غير سبيلهم

(٢) قال الاسنوى « وفيه نظر فان اتباع الغير الخ»أقول حاصله ان الاتيان بمثل ما يأتى به الغير ان اتى به لكونه أتى به ذلك الغير كان الاتيان به اتباعاً له فتركه كذلك لا يكون تركا للاتباع الا اذا تركه لكون ذلك الغير اتى به وأما اذا تركه لعلة أخرى فلا يكون تركه تركا لما فعله ذلك الغير وحينئذ فمن ترك سبيل

كان متبعا غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لعدم الدليل على اتباع المؤمنين فلا يكون متبعا لاحد وحينئذ فلا يدخل تحت الوعيد . وأجاب الامام بجواب آخر وهو اذ قول القائل لاتتبع غير سبيل الصالحين لايفهم منه في العرف سوى الامر باتباع سبيل الصالحين [1] حتى لو قال لاتتبع غير سبيلهم ولا تتبع سبيلهم أيضا لكان ركيكا نعم لو أخر لفظة الغير فقال لاتتبع سبيل غير الصالحين فانه لايفهم منه الامر باتباع سبيلهم ولهذا يصح النهى عنه أيضا . السابع سلمنا وجوب الاتباع لكنه لايجب فى كل الامور لانهم لو أجمعوا على فعل مباح لايجب متابعتهم على فعله [2] والالكان المباح واجبا واذا لم يجب اتباعهم فى الكل لم يلزم اتباعهم فيما أجمعوا عليه لجواز أن يكون المراد هو الايمان أو غيره مما

المؤمنين لاجل ان غير المؤمنين تركوه يقال انه متبع غير سبيل المؤمنين وأما من تركه لا لذلك بل لعدم الدليل على اتباع سبيل المؤمنين فلا يكون متبعاً لاحد

(١) قال الاسنوى « وأجاب الامام بجواب آخر الخ » أقول حاصله ان العرف قضى بان النهى عن اتباع غير سبيل المؤمنين أمر باتباع سبيل المؤمنين ولا يخفى أن هذا الجواب مبني على ان النهى عن شيء أمر بضده ويمكن ارجاع جواب المصنف الى هذا أيضاً

(٢) قال الاسنوى « سلمنا وجوب الاتباع لكنه لا يجب في كل الامور لانهم لو اجمعوا على فعل مباح لايجب متابعتهم الخ » أقول حاصله انه حيث كان من سبيلهم فعل المباح ولم يجب اتباعهم فيه فيجوز أيضاً اخراج قول المجمعين وجعل السبيل المحرم تركه هو الايمان أو غيره مما اتفقنا عليه . وحاصل الوجه الاول من جواب المصنف ان الاتباع يكون في العمل و فى اعتقاد الحكم والمراد هنا الثانى وعلي هذا الوجه يكون جوابا بتسليم دخول المباح فى السبيل وحاصل الوجه الثاني ان المباح خص من السبيل لقيام الدليل القاطع على أن المتابعة لا تلزم في المباح كما في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الوجه يكون الجواب بالمنع

اتفقنا عليه .وأجاب المصنف بقوله قلنا كاتباع الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يذكره الامام ولا صاحب الحاصل.وتقريره من وجهين : أحدهما أن اتباعهم فى المباح أيضاً واجب ومعنى وجوبه هو ماقلناه فى وجوب اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فى المباح وهو اعتقاد اباحته وأن يفعله على جهة الاباحة لا على جهة أخرى الثانى ان قيام الدليل على وجوب اتباعهم فى كل الامور كقيام الدليل على وجوب اتباع النبى صلى الله عليه وسلم فيها فكما أن المباح قد أخرج من عموم التأسى لدليل ولم يقدح في الدلالة على الباقى فكذلك الاول . الثامن لانسلم أيضا أن والمتابعة تجب فى كل الامور[1] وذلك لان المجمعين انما أثبتوا الحكم المجمع عليه بالدليل لا باجماعهم لما ستعرفه ان الاجماع موقوف على الدليل وحينئذ فنقول ان وجب علينا اثبات ذلك الحكم باجماعهم لا بالدليل كان ذلك اتباعا لغير سبيلهم وهو لا يجوز وان وجب اثباته بالدليل لم يكن الاجماع نفسه دليلا مستقلا وهو خلاف المدعى وأيضا فانكم لاتقولون بوجوب اثباته بالدليل . وأجاب المصنف بان اتباعهم واجب فى كل شيء الا ماخص بدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق لان الحكم قد ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج في اثباته الى دليل آخر . التاسع سلمنا ماقلتم لكن الآية تدل على وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين لان لفظ المؤمنين جمع محلى بالالف واللام فيفيد العموم[2] وكل المؤمنين

---

(١) قال الاسنوى « الثامن لا نسلم أيضا ان المتابعة تجب فى كل الامور الخ » أقول حاصل هذا الاعتراض ان الحكم المجمع عليه لا بد له من دليل ودليل الاجماع غير الاجماع فان قلتم ان الحكم ثابت بالاجماع وهم انما اثبتوه بالدليل كان ذلك اتباعاً لغير سبيلهم الذي هو اثبات الحكم بالدليل وان قلتم ان الحكم ثابت بالدليل لايكون ثابتا بالاجماع وهوخلاف المدعي وهو أن الاجماع هو الحجة والدليل مستند ومع ذلك فقد صرحتم بأنكم لاتقولون بوجوب اثبات الحكم بالدليل فجوزتم اتباع غير سبيل المؤمنين . وحاصل الجواب أنه تسليم لما يقوله المعترض وادعاء التخصيص

(٢) قال الاسنوي « التاسع سلمنا ما قلتم لكن الآية تدل على اتباع سبيل كل المؤمنين الخ » أقول حاصله أن مقتضى الآية وجوب اتباع سبيل كل المؤمنين

هم الموجودون الى يوم القيامة فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجة لكونهم بعض الامة . واجاب المصنف بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون فى

بلافرق بين الموجود ومن سيوجد الى يوم القيامة ولافرق بين مجتهد وغير مجتهد وهذا يخالف ما قلتم من قصر ذلك على المجتهدين فى كل عصر .وحاصل الجواب ان المراد الموجودون في كل عصر لا في جميع العصور الى يوم القيامة . هذا حاصل ماقالوه هنا . وأقول قال امام الحرمين في البرهان ان مما استدل به الشافعي رحمه الله قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول) الآية فاذا اجمع المسلمون على حكم في قضية فمن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد المذكور في سياق الخطاب وقد اكثر المعترضون وظني أن معظم تلك الاعتراضات الفاسدة تكلفها المصنفون حتى تنتظم لهم أجوبة عنها ولست لامثالها بل أوجه سؤالا واحداً يسقط به الاستدلال بالآية فاقول الظاهر ان الرب سبحانه وتعالى أراد بذلك من أراد الكفر وتكذيب المصطفى صلوات الله عليه وسلامه والحيد عن سنن الحق. وترتيب المعنى (ومن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين) المقتدين به(نوله ماتولى)فان سلم ظهور ذلك فذلك والا فهو وجه في التأويل لائح ومسلك للانكار واضح فلا يبقى للتمسك بالآية الاظاهر معرض للتأويل ولا يسوغ التمسك بالمحتملات في مطالب القطع وليس على المعترض الا ان يظهر وجهاً في الامكان ولا يقوم للمحصل عن هذا الجواب ان أنصف وان تمسك مثبتو الاجماع بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « لا تجتمع امتي على الضلالة» وقد روى الرواة هذا المعنى بالفاظ مختلفة . قلت لا أرى للتمسك بذلك وجهاً لانها من أخبار الآحاد فلا يجوز التعلق بها فى القطعيات وقد تكرر هذا مراراً ولا حاصل لقول من يقول هذه الاحاديث متلقاة بالقبول فان المقصد من ذلك يؤول الى أن الحديث مجمع عليه وقصاراه اثبات الاجماع بالاجماع على انه لا تثبت عليه الدعوى لاختلاف الناس في الاجماع ثم الاحاديث معرضة للتأويلات قريبة المأخذ ممكنة. ويمكن ان يقال قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع امتي على الضلالة» اشارة مشعرة بالغيب في مستقبل الزمان مؤذنة بأن أمته لا ترتد الي قيام

كل عصر فان الله تعالى لما علق العقاب على مخالفتهم زجرا عنها وترغيبا فى الاخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل فانتفى ان يكون المراد جميع المؤمنين

الساعة واذا لم يكن الحديث مقطوعاً به نقلا ولم يكن فى نفسه نصا فلا وجه للاحتجاج به في مظان القطع انتهى . وأقول يشير امام الحرمين بما قاله لهذه الاعتراضات المتقدمة وامثالها وانه كان الاجدر أن يقتصر على اعتراض واحد وهو ان اثبات حجية الاجماع مسئلة علمية لا يفيد فيها الا الادلة القطعية ودلالة الآية ظنية للاحتمالات التي ذكرت فلا تصلح دليلا واننا لوأردنا ان نتشبث بذلك الحديث الذي روى بعدة ألفاظ وتلقته الامة بالقبول كان قصاراه اثبات الاجماع بالاجماع وهو دور وقد استصعب التفصى عن هذا الدور ولكن أجاب عنه الاصفهاني بانه انما يلزم الدور لو لم يقم عليه دليل آخر وعليه دليل آخر وهو أنه مظنون يجب العمل به لانا ان لم نعمل به وحده فاما ان نعمل به وبمقابله اولا نعمل بهما او نعمل بمقابله وعلى الاول يلزم الجمع بين النقيضين وعلى الثاني ارتفاعهما وعلى الثالث العمل بالمرجوح مع وجود الراجح والكل باطل فيلزم العمل به قطعاً اه . ومحصله أننا نمنع ان مسئلة حجية الاجماع قطعية علمية لان معنى كون الاجماع حجة أنه دليل فيما يتعلق بالعمل دون الاعتقاد فهو كخبر الآحاد فى أن كلا واجب العمل مع كونه ظنياً ولا يخفى مافيه لان انكار الثابت بخبر الآحاد ليس كفراً بخلاف انكار الاجماع ، فانهم قالوا انه كفر متى كان قطعياً. فعلم ان من الاجماع ماهو قطعى وليس الكلام الآن فيه فكان الاستدلال بالآية غير تام على كل حال . واما الاستدلال بالحديث فهو تام واليك البيان : ان العلم بالمتواتر حق ثابت خلافا للسمنية كما قدمناه وقولهم مكابرة صريحة على العقل كما قدمناه وقدمنا أيضاً أن كثرة الآحاد المتفقة على معنى ولو التزاماً مما يوجب العلم بالقدر المشترك بين تلك الآحاد ولا يحتاج في ذلك الى دليل لان هذا العلم ضرورى يعلم تحققه عند الرجوع الى الوجدان ولو وجد منكر لا يلتفت اليه ويكذب ببداهة العقل وهذا هو المسمى بالتواتر المعنوى فى الاصطلاح. وحاصل هذا أن القدر المشترك بين الاخبار الكثيرة المنقولة آحاداً معلوم بالضرورة لا لان احد هذه الاخبار صدق قطعاً بل لان العادة الالهية جرت باحداث العلم بعد

الموجودين الى يوم القيامة لانه لا عمل في القيامة . قال :
« الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا عدلهم فتجب عصمتهم عن

التجربة والتكرار والسر في ذلك أن اجتماع الظنون الحاصلة بأخبار كثيرة تعد الذهن عادة بقبول العلم واليقين الواقعي والاخبار على هذا الوجه انما لا يكون عادة الا فيما كان القدر المشترك حقا مطابقاً للواقع وانكار ذلك مكابرة. واذا تقرر هذا فنقول بناء على ذلك قال الغزالي في المستصفى المسلك الثاني وهو الاقوى التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على الخطأ » وهذا من حيث اللفظ أقوى وأدل على المقصود ولكن ليس بالتواتر كالكتاب والكتاب متواتر لكن ليس بنص فطريق تقرير الدليل ان نقول تظاهرت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى في عصمة هذه الامة من الخطأ واشتهر على لسان المرموقين والثقات من الصحابة كعمر وابن مسعود وابي سعيد الخدري وأنس بن مالك وابن عمر وابى هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم ممن يطول ذكرهم من نحو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على الضلالة ـ ولم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة ـ وسألت الله تعالى ان لا يجمع أمتي على الضلالة فاعطانيها ومن سره أن يكون في بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم ـ وان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين ابعد » وقوله صلى الله عليه وسلم « يد الله مع الجماعة ـ ولا يبالي الله بشذوذ من شذ ـ ولا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم وروى لا يضرهم خلاف من خالفهم الا ما أصابهم من اللأواء ـ ومن خرج عن الجماعة أو فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ـ ومن فارق الجماعة ومات فميتته جاهلية » وهذه الاخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الامة ومن خلفها بل هي مقبولة من موافقي الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها في اصول الدين وفروعه . فان قيل فما وجه الحجة ودعوى التواتر في آحاد هذه الاخبار غير ممكنة ونقل الآحاد لا يفيد العلم؟ قلنا في تقرير وجه الحجة طريقان احدهما أن ندعي العلم الضروري بان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عظم شأن

الخطا قولا وفعلا كبيرة وصغيرة بخلاف تعديلنا . قيل العدالة فعل العبد والوسط فعل الله تعالى قلنا فعل العبد فعل الله تعالى على مذهبنا قيل

هذه الامة واخبر عن عصمتها عن الخطأ بمجموع هذه الاخبار المتفرقة وان لم تتواتر آحادها وبمثله نجد أنفسنا مضطرين الى العلم بشجاعة على وسخاوة حاتم وفقه الشافعي وخطابة الحجاج وميل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عائشة من نسائه وتعظيمه صحابته وثنائه عليهم وان لم تكن آحاد الاخبار فيها متواترة بل يجوز الكذب على كل واحد منها لو جرد بالنظر اليه ولا يجوز على المجموع وذلك يشبه ما يعلم من مجموع قرائن آحادها لا تنفك عن الاحتمال ولكن ينتفي الاحتمال عن مجموعها حتى يحصل العلم الضروري . الطريق الثاني انا لا ندعي العلم الضروري بل العلم بالاستدلال من وجهين: الاول أن هذه الاحاديث لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في اثبات الاجماع ولا يظهر أحد فيها خلافاً وانكاراً الى زمان النظام ومستحيل في مستقر العادة توافق الامم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول ولذلك لم ينفك حكم ثبت باخبار الآحاد عن خلاف مخالف وابداء تردد فيه . الوجه الثاني أن المحتجين بهذه الاخبار اثبتوا بها اصلا مقطوعا به وهو الاجماع الذي يحكم به على كتاب الله تعالى وعلى السنة المتواترة ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفع به الكتاب المقطوع به الا اذا استند الى سند مقطوع به فاما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوما حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع باجماع مستند الي خبر غير معلوم الصحة وكيف تذهل عنه جميع الامة الى زمان النظام فيختص بالتنبه له اه . وبذلك ثبت أن الاجماع حجة قطعاً ويفيد العلم الجازم عند جميع أهل القبلة خلافاً لشرذمة من الخوارج والشيعة لا يعتد بها كما صرح به في مسلم الثبوت. ومن هذا تعلم ان مقابل الصحيح في قول صاحب جمع الجوامع والصحيح أنه بعد حجيته قطعي فيها حيث اتفق المعتبرون على انه اجماع كان صرح كل من المجمعين بالحكم الذي اجمعوا عليه من غير ان يشذ منهم احد لاحالة العادة

عدول وقت الشهادة قلنا حينئذ لا مزية لهم فان الكل يكونون كذلك . الثالث قال النبي صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتي على خطا » ونظائره فانها وان لم تتواتر آحادها لكن المشترك بينها متواتر والشيعة عولوا عليه لاشتماله على قول الامام المعصوم » أقول الدليل الثانى على ان الاجماع حجة قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس) وتقريره ان الله تعالى عدل هذه الامة لانه تعالى جعلهم وسطا[1] وقد قال الجوهري والوسط من كل شيء أعدله قال الله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أي عدولا هذا لفظه

خطأهم جملة اه . هو قول تلك الشرذمة من الخوارج والشيعة فهم وحدهم الذين يخالفون في حجية هذا الاجماع وقطعيته فيها وافادة العلم الجازم واما أهل القبلة جميعاً فهم على حجية الاجماع الذي اتفق المعتبرون من العلماء الباحثين عن الاجماع القائلين بحجيته ولا بد ان يعلم صدور ذلك عنهم قطعاً بسماع منهم أو نقل عنهم بطريق مفيد للعلم كالتواتر . وقد علمت ان تحقيق المقام فى ذلك ان في القرون الثلاثة لاسيما القرن الاول قرن الصحابة كان المجتهدون معلومين بأسمائهم واعيانهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً قليلا ويمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجاد فى الطلب ثم يعلم بالتجربة والتكرار عدم الرجوع عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضروريا كما أن اكثر احتجاج العلماء انما هو باجماع أهل تلك القرون الثلاثة فمتى تحقق الاجماع في واحد منها علي وجه ماذكرناه كان حجة قاطعة مفيداً للعلم الجازم واما فيما بعد هذه القرون فعلى فرض تحققه على وجه ما تحقق فى واحد منها يكون حكمه حكم ماتحقق نقله في واحدمنها والافلا. فكافة الاعتراضات التي قيلت من تباعد بلادهم وامكان أن يكون منهم من يخفى نفسه او غير ذلك مما قاله المشككون فانما تمكن فيما بعد القرون الثلاثة واما فيها فلا تمكن لما ذكرناه فاغتنم هذا التحقيق

(١) قال الاسنوي « وتقريره ان الله تعالى عدل الخ » أقول وكلام الاسنوى واضح ومنه علم عدم تمام الاستدلال على حجية الاجماع بهذه الآية أيضاً كما أنه علم عدم الحاجة اليها

ولانه تعالى علل ذلك بكونهـم شهداء والشاهد لا بد وأن يكون عدلا وهـذا التعديل الحاصل للامة وان لزم منه تعديل كل فرد منها بالضرورة لكون نفيه عن واحد مستلزما لنفيه عن المجموع لـكنه ليس المراد تعديلهم فيما ينفرد به كل واحـد منهم لانا نعلم بالضرورة خلافه فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليـه وحينئذ فتجب عصمتهم عن الخطا قولا وفعلا صغيرة وكبيرة لان الله تعالى يعلم السر والعلانية فلا يعدلهم مع ارتكابهم بعض المعاصى بخـلاف تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن. اعترض الخصم بوجهين: أحدهما أن العدالة فعل العبد لانها عبارة عن أداء الواجبات واجتناب المنهيات والوسط فعل الله تعالى لقوله (جعلناكم أمة وسطا) فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيف والمعدل لا يجعل الرجل عدلا ولـكن يخبر عن عدالته. وجوابه ان فعل العبد من افعال الله تعالى على مذهب أهل الحق لما تقرر فى علم الكلام ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى. الثاني سلمنا أن الله تعالى عدلهم لـكن تعديلهم ليشهدوا على الناس يوم القيامـة بأن الانبياء بلغوهم الرسالة وعدالة الشهود انما تعتبر وقت أداء الشهادة لا قبلها فتكون الامـة عدولا فى الآخرة لا فى الدنيا ونحن نسلمه. والجواب ان سياق الآية يدل على تخصيص هذه الامة بالتعديل وتفضيلهم على غيرهم فيتعين حمله على الدنيا لانا لو حملناه على الآخرة لم يكن لهم مزية لان كل الامم اذ ذاك عدول. وفى الجواب نظر لان الله تعالى قد أخبر عن بعض أهل الموقف بانـكار المعاصى وانـكار التبليغ اليهم بل الجواب أن يقول العدالة لا تتحقق الا مع التكليف ولا تكليف فى الدار الآخرة ويؤيده قوله تعالى جعلناكم ولم يقل سنجعلـكم. نعم لقائل ان يقول أن الاية لا تدل على المدعى لان العدالة لا تنافي صدور الباطل غلطاً ونسياناً. سلمنا ان كل ما اجمعوا عليه حق لكن لا يلزم المجتهد ان يتبع كل ما كان حقا فى نفسه بدليل إن المجتهد لا يتبع مجتهداً آخر وان قلنا كل مجتهـد مصيب. قوله « الثالث » أى الدليل الثالث على ان الاجماع حجة قوله صلى الله عليه وسلم « لا تجتمع أمتى على

الخطا » ونظائره من الاحاديث كقوله « لا تجتمع أمتي على الضلالة » وكقوله « سألت الله تعالى أن لا تجتمع أمتي على الضلالة فأعطانيها » وكقوله « لم يكن الله ليجمع أمتي على ضلال » وروى ولا على خطا وكقوله « يد الله على الجماعة » الى غير ذلك فان هذه الاحاديث وان لم يتواتر كل واحد منها لكن القدر المشترك بينها وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في هذه الاخبار الكثيرة وهذا الدليل ساقط فى كثير من النسخ . وادعى الامدى أنه أقرب الطرق فى اثبات كونه حجة قاطعة . وقال ابن الحاجب الاستدلال به حسن وضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوى بعيد لانا لا نسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر[1] فما الدليل عليه . وبتقديره فهو

---

(١) قال الاسنوى « وقد ضعفه الامام فقال دعوى التواتر المعنوى بعيد الخ » أقول حاصل ما قال الامام لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاحاديث حد التواتر المعنوى فان الرواة العشرين أو الالف لا تبلغ حد التواتر ولا تكفي للتواتر المعنوى فانه ليس بمستبعد في العرف اقدام عشرين على الكذب فى واقعة معينة بعبارات مختلفة ولو سلم فتواتر المعنى غير مسلم فان القدر المشترك هو ان الاجماع حجة أو مايلزم هو منه فقد ادعيتم أن حجية الاجماع متواترة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ويلزم أن يكون كغزوة بدر وهو باطل فانه لو كان كذلك لم يقع الخلاف فيه وانكم بعد تصحيح المتن توردون على دلالته على حجية الاجماع الاسئلة والاجوبة ولو كان متواتراً لافاد العلم ولغت تلك الاسئلة والاجوبة وان ادعيتم أن هذه الاخبار تدل على عصمة الامة فهى بعينها حجية الاجماع وقرر رحمه الله تعالى هذه الشكوك بعبارات مطنبة كما هو دأبه من التشكيك في الامور الظاهرة ونقول هذا الاستبعاد من هذا الامام فى بعد بعيد فان القدر المشترك من هذه الاخبار قطعا هو عصمة الامة عن الخطا ولا شك فيه ودعوى انها بعينها حجية الاجماع غير صحيحة بل هى يلزمها حجية الاجماع وليست عين الحجية وهذا هو المطلوب واجتماع عشرين من العدول الاخيار أو أزيد من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قدمناه عن الغزالي على الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا يتوهم ، خصوصا وقد علمت مما نقلناه عن الغزالي ان الامة تلقت هذه الاخبار بالقبول واحتجت بها فى عصر

انما يفيد الظهور لان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامـة ولم يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد فى كل الاحاديث . وقد تلخص ان الادلة التى قالها المصنف انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع ظنى كما صححه الامام واتباعه[1] واقتضاه كلام الآمدى لـكن الاكثرون على انه قطعي .قوله «والشيعة عولوا عليه» يعنى ان الشيعة ذهبوا الى انه يجب أن يكون في كل زمان امام يأمر الناس بالطاعات ويردعهم عن المعاصي وذلك الامام لابد

الصحابة والتابعين. واما قوله لو كان كذلك لـكان كغزوة بدر قلنا نعم انه كغزوة بدر كيف وقد تواتر من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى هذا الآن تخطئة المخالف للاجماع قطعا وهل هذا الا تواتر الحجية وأيضا يجوز ان تكون المتواترات مختلفة بحسب قوم دون قوم فهذا متواتر عند من طالع كثرة الوقائع والاخبار. وما قاله انه لو كان متواترا لما وقع الخلاف فيه قلنا التواتر لا يوجب أن يكون الكل عالمين به الا ترى ان اكثر العوام لايعلمون غزوة بدر اصلا بل المتواتر انما يكون متواترا عند من وصل اليه اخبارات الجماعة وذلك بمطالعة الوقائع والاخبار والمخالفون لم يطالعوا وايضاً الحق ان مخالفتهم كمخالفة السوفسطائية في القضايا الضرورية الاولية فكما ان مخالفتهم لاتضر كونها اولية فكذلك مخالفة المخالفين لاتضر التواتر واما ايراد الاسئلة والاجوبة فعلى بعض المتون لاعلى القدر المشترك المستفاد من الاخبار فافهم ولاتزل فانه مزلة كذا يؤخذ من الفواتح مع زيادة

(١) قال الاسنوي «وقد تلخص أن الادلة التى قالها المصنف انما يحسن لاستدلال بها اذا قلنا الخ» أقول يمنع من كون الاجماع على اطلاقه ظنيا أنهم اجمعوا على تـكفير منكر بعض أنواعه على ما سيأتي وحينئذ يجب أن هـذا الاجماع الذى قالوا بتكفير جاحده قطعي فى حجتيه يفيد العلم الجازم متى كان أيضـاً قطعياً في ثبوته فلذلك كانت مسئلة الاجماع مسئلة علمية لايقبل فيها الا الدليل القطعي وقد قدمناه وهو أحد أدلة المصنف فبعض ما استدل به المصنف يحسن الاستدلال به اذا قلنا انه قطعي في حجيته بعد أن يكون قطعي الثبوت خلافاً لما يشعر به كلام الاسنوى

أن يكون معصوما والا لافتقر الى امام آخر ولزم التسلسل واذا كان الامام معصوما كان الاجماع حجة لاشتماله على قوله لانه رأس الامة ورئيسها لا لكونه اجماعا. وجوابه ان ذلك مبنى على وجوب مراعاة المصالح. سلمنا لكن الردع انما يحصل بنصب امام ظاهر قاهر وهم يجوزون أن يكون خفياً خاملا ويجوزون عليه الكذب أيضاً خوفا وتقية وذلك كله ينافي المطلوب. وهذه المسألة محلها علم الكلام فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها (١). قال:

(الثالثة قال مالك اجماع أهل المدينة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام « ان المدينة لتنفى خبثها » وهو ضعيف. الرابعة قال الشيعة اجماع العترة حجة لقوله تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وهم على وفاطمة وابناهما رضوان الله عليهم لانها لما نزلت لف عليه الصلاة والسلام عليهم كساء وقال « هؤلاء أهل بيتى » ولقوله عليه الصلاة والسلام « انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتى ») أقول ذهب الامام مالك الى ان اجماع

(١) قال الاسنوى « فلذلك لم يشتغل المصنف بالجواب عنها » أقول لم يشتغل المصنف بالجواب عنها لان هؤلاء الشيعة الذين ذكر خلافهم المصنف لايخالفوننا فى حجية الاجماع وانما يجعلونه حجة لوجود الامام مع المجمعين وهو معصوم وهذا خلاف فيما به الحجية لا في نفس الحجية وهم يقولون انه لابد أن يكون مع المجمعين معصوم لانه أحد المجتهدين فى كل عصر وان لم تعرف عينه وأما شرذمة الخوارج والشيعة الذين أنكروا حجية الاجماع كما قدمنا وقلنا انهم لا يعتد بهم فقد استدلوا أولا بقوله تعالى (فان تنازعتم فى شيء فردوه الى الله والرسول) فلا يجوز الرد الى الاجماع وبقوله تعالى (فان اختلفتم في شيء فحكمه الى الله) فلا يجوز أن يكون الحكم لغيره والمجمعون غيره تعالى. والجواب أن الرد الى الاجماع رد الى الله والرسول على أن النزاع ضد الاجماع فالرد انما هو على تقدير النزاع بل نقول مفهوم الآيتين يفيد حجية الاجماع على زعمكم لانكم تقولون بحجية مفهوم المخالفة وقد استدلوا بآيات اخرى. واجيب عنها بما يفيد عدم دلالتها على مايدعون فان اردتها فارجع الى المطولات

أهل المدينة حجة أي اذا كانوا من الصحابة أو التابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب [١] قال واختلفوا في المراد من كونه حجة فمنهم من قال المراد أن روايتهم راجحة على رواية غيرهم لكونهم اخبر باحوال الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال المراد أن اجماعهم حجة فى المنقولات المشتهرة خاصة كالاذان والاقامة والصاع والمد دون غيرها ورجحه القرافى فى تنقيحه قال والصحيح التعميم في هذا وفى غيره لان العادة تقضي بأن مثل هؤلاء لايجتمعون الا عن دليل راجح [٢]. واستدل عليه الامام وأتباعه بقوله عليه الصلاة والسلام «ان المدينة لتنفى خبثها» ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطأ خبث فيجب ان يكون منفيا عن أهلها فانه لو كان فى أهلها لكان فيها واذا انتفى عنهم الخطا كان اجماعهم حجة . قوله « وهو ضعيف » أى الاستدلال بالحديث لا الحديث نفسه فانه ثابت فى الصحيحين وان كان بغير هذا اللفظ وأقرب لفظ اليه مارواه البخارى «انما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها » وقد ضعف ابن الحاجب الاستدلال بهذا الحديث أيضا ولم يبين ماضعفه. ووجهه ان الحمل على الخطا متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها قال امام

(١) قال الاسنوي « اي اذا كانوا من الصحابة او التابعين دون غيرهم الخ» اي مع وجود غيرهم من المجتهدين في عصرهم مخالفين لهم

(٢) قال الاسنوى « قال والصحيح التعميم في هذا وفي غيره الخ » أقول قال امام الحرمين فى البرهان نقل اصحاب المقالات عن الامام مالك رضي الله عنه انه كان يرى اتفاق اهل المدينة يعنى علماءها حجة وهذا مشهور عنه ولا حاجة الى تكلف رد عليه ان صح النقل عنه فان البلاد لا تعصم والظن بمالك رحمه الله أن لايقول بما نقل الناقلون عنه اه . وفي فصول البدائع للفنرى الكبير ما نصه : قيل اجماع أهل المدينة وحدهم من الصحابة او التابعين معتبر عند مالك وحمل على تقدم روايتهم أو على حجة اجماعهم فى المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة والصاع ونحوها وقيل مراده التعميم والحق انه وحده ليس بحجة لانهم ليسوا كل الامة والاصل عدم دليل آخر

الحرمين ولو اطلع مطلع على مايجرى بين لابتيها من المخازي لقضى العجب[1] وأيضاً فلا نسلم أن الخطأ خبث لان الخطأ معفو عنه والخبث منهي عنه ومنه قوله عليه الصلاة والسلام «الكلب خبيث وخبيث ثمنه» وكقوله «مهر البغى خبيث» ونحوه فيكون أحدهما غير الآخر. وقد انتصر في المحصول لمالك وقوّى هذا الدليل وقال ان مذهبه فيه ليس يبعد. وذهب بعضهم كما حكاه الآمدي وغيره الى أن اجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على غيرهم[2] وقيل بل اجماع الكوفة والبصرة فقط حكاه الشيخ أبو اسحق فى اللمع. وقيل اجماع الكوفة وحدها كما نقل عن حكاية ابن حزم. وقيل اجماع الكوفة وحدها أو البصرة وحدها كما نقله بعض شراح المحصول. المسئلة الرابعة ذهبت الشيعة كالامامية والزيدية الى أن اجماع العترة حجة وأرادوا بالعترة علياً وفاطمة وابنيهما الحسن والحسين وهي بالتاء المثناة واحتجوا بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله

---

(١) قال الاسنوى «ووجهه ان الحمل على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من اهلها الخ» أقول قال فى فصول البدائع لهم اولا أن العادة قاضية بعدم اجتماع مثل هذا العدد الكثير من المحصورين فى مهبط الوحي الواقفين على وجوه الادلة والترجيح الا من مرجح. وجوابه منع ذلك لما علم من تشتت الصحابة قبل زمان صحة الاجماع فيجوز ان يكون لغيرهم متمسك براجح لم يطلعوا عليه وهذا ليس احتمالا بعيدا. وثانياً المدينة طيبة تنفي خبثها والخطا خبث وجوابه انه دليل على فضلها وقد وقع فيها ما وقع اه. وقال الجلال المحلي واجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها في نفسها فاضلة مباركة اه.

(٢) قال الاسنوى «وذهب بعضهم كما حكاه الآمدى وغيره» الى آخر ما حكاه من الاقوال. أقول الجواب عنها كلها انها ليست اتفاق الامة والدليل لم يقم الا على حجية اتفاق الامة. وهذا هو الجواب الصحيح عما ذهب اليه مالك والشيعة ولذلك عرف فى جمع الجوامع الاجماع بانه اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم فى عصر على أى امر كان اه. وفرع عليه خروج كل ما قضت به هذه الاقوال عن الاجماع فلا حجية فيها

تعالى (انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا) وجه الاستدلال أن الله تعالى أخبر عن نفي الرجس عن أهل البيت . والخطأ رجس فيكون منفيا عنهم واذا كان الخطأ منفياً عنهم كان اجماعهم حجة وأهل البيت هم علي وفاطمة وابناهما رضى الله عنهم لان النبى صلى الله عليه وسلم لف عليهم كساء لما نزلت هذه الآية وقال «هؤلاء أهل بيتي» وأيضاً فقد نقله ابن عطية في تفسيره عن الجمهور. وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام « اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي » فانه كما دل على ان الكتاب حجة دل على أن قول العترة حجة ولم يشتغل المصنف بالجواب عما ذكروه فنقول الجواب عن الآية انا لانسلم انتفاء الرجس في الدنيا (١) لجواز أن يكون المراد به نفي العذاب في الدار الآخرة سلمنا لكن لانسلم ان الخطأ رجس سلمنا لكن المراد بأهل البيت هؤلاء مع أزواج النبي صلى الله عليه وسلم فان ماقبل الآية وما بعدها يدل عليه أما ما قبلها فقوله تعالى (يانساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن ـ الى قوله ـ وأطعن الله ورسوله) وأما ما بعدها فقوله تعالى (واذكرن مايتلى في بيوتكن ـ الاية) وحينئذ فليس في الآية دليل على ان اجماع العترة وحدهم حجة والجواب عن الحديث ما قاله في المحصول انه من باب الآحاد والعمل بها عندهم ممتنع. قال :

« الخامسة قال القاضى أبو خازم اجماع الخلفاء الاربعة حجة لقوله عليه الصلاة والسلام عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي » وقيل اجماع الشيخين لقوله صلى الله عليه وسلم « اقتدوا باللذين من بعدى » أبى بكر وعمر . السادسة يستدل بالاجماع فيما لا يتوقف عليه كحدوث العالم ووحدة الصانع لا كاثباته »

أقول ذهب القاضى أبو خازم والامام أحمد كما نقله عنه ابن الحاجب الى أن اجماع

---

(١) قال الاسنوى « ولم يشتغل المصنف بالجواب عماذكروه فنقول الجواب عن الآية الخ » أقول لم يشتغل المصنف عن الجواب عن الآية لظهور ان الآية لا تدل على ذلك ولظهور انهم ليسوا كل المجتهدين ولا يمكن ان يكون اجماعهم وحدهم حجة على من يخالفهم من اكابر الصحابة في عصرهم كابى بكر وعمر وعثمان وسائر الفقهاء منهم

الخلفاء الاربعة يعني أبا بكر وعمر وعثمان وعلياً رضى الله عنهم حجة مع خلاف غيرهم لقوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ » رواه أبوداود وكذا الترمذى وصححه هو والحاكم وقال انه على شرط الشيخين لكن الرواية فعليكم وهو من جملة حديث طويل. ووجه الدلالة أنه صلى الله عليه وسلم أمر باتباع سنة الخلفاء الراشدين كما أمر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الخلفاء الاربعة المذكورون لقوله عليه الصلاة والسلام «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا» وكانت مدة خلافتهم ثلاثين سنة فثبت المدعى . وأبو خازم بالخاء المعجمة والزاى من الحنفية تولى القضاء في خلافة المعتضد ولاجل مذهبه لم يعتد بخلاف زيد في توريث ذوي الارحام وحكم برد أموال حصلت في بيت أموال المعتضد وقبل المعتضد فتياه وأنفذ قضاءه وكتب به الى الآفاق . وذهب بعضهم الى أن اجماع الشيخين أبي بكر وعمر حجة لقوله عليه الصلاة والسلام «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» رواه الترمذى وقال حديث حسن. والجواب عن الحديثين أن المراد منهما بيان أهليتهم لاتباع المقلدين لهم لا أن اجماعهم حجة وبأنهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام « خذوا شطر دينكم عن الحميراء» يعني عائشة رضى الله عنها مع أن قولها ليس بحجة (١)

المسألة السادسة في بيان ما يثبت بالاجماع ومالا يثبت به فنقول كل شيء لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز أن يستدل عليه بالاجماع (٢)

---

(١) قال الاسنوى « ولانهما معارضان بنحو قوله عليه الصلاة والسلام خذوا شطر دينكم الخ » أقول هذا حديث فيه مقال لا يصلح معه للاستدلال كما بينه أهل الشأن

(٢) قال الاسنوى « كل شيء لايتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به » الى آخر ما قال أقول محصله ان حجية الاجماع ثابتة بالدليل السمعي كما سمعت فلا يجوز ان يثبت به ما يتوقف على العلم به العلم بحجية الاجماع والا لزم الدور

سواء كان عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو دنيويا وفي العقلي والدنيوي خلاف وكل شيء يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح أن يستدل عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون الصانم سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على العلم بهما وذلك لانا قبل العلم بهما يمكننا أن نعلم أن الاجماع حجة بأن نعلم اثبات الصانع بامكان العالم وبحدوث الاعراض ثم نعلم باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع. قوله « لا كاثباته » أي لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع ولا على كونه متكلما ولا على اثبات النبوة فان العلم بكون الاجماع حجة مستفاد من الكتاب والسنة وصحة الاستدلال بهما موقوفة على وجود الصانع وعلى كونه متكلما وعلى النبوة ، فلو أثبتنا هذه الاشياء بالاجماع لزم الدور لان ثبوت المدلول متوقف على ثبوت الدليل. ولقائل أن يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع بخلاف ما ذكره المصنف[1] لان كون الاجماع حجة متوقف على وجود المجمعين المجتهدين الذين هم من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ولا يصير الشخص منهم الا بعد اعترافه

وهذا عام في كل دليل سمعي متى كان العلم بحجيته يتوقف على العلم بشيء فلا يجوز اثبات ذلك الشيء به كما هو مفصل في محله

(١) قال الاسنوى « ولقائل ان يقول ثبوت الاجماع متوقف على العلم بوحدة الصانع الخ» أقول ان وحدة الصانع ثابتة له ضرورة كونه سبحانه واجب الوجود لان من ضروريات ذلك ان يكون تام القدرة فلا يصدر أثر ما عن غيره وان يكون تام العلم محيط علمه بكل شيء فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر ، تام الارادة فلا يصدر شيء الا عن ارادته وان لا يكون له كمال منتظر بحال من الاحوال بل يجب ان تكون جميع كمالاته ثابتة له بالفعل فيكون مستغنياً عما عداه ، وان يحتاج اليه كل ما سواه فثبوت الوحدة له تعالى لا تتوقف على شيء مما قاله الاسنوى فهى كما تثبت بالدليل العقلي تثبت بالدليل السمعي فتفكر تعرف

بالشهادتين. وقال الشيخ أبو اسحق في اللمع انه لا يعتد بالاجماع فى حدوث العالم أيضاً [1] قال :

« الباب الثاني – فى أنواع الاجماع

وفيه مسائل

الاولى اذا اختلفوا على قولين فهل لمن بعدهم احداث ثالث. والحق أن الثالث ان لم يرفع مجمعاً عليه جاز والا فلا مثاله ما قيل في الجد مع الاخ الميراث للجد. وقيل لهما فلا سبيل الى حرمانه. قيل اتفقوا على عدم الثالث. قلنا كان مشروطاً بعدمه فزال بزواله. قيل وارد على الوحدانى قلنا لم يعتبر فيه اجماعا. قيل اظهاره يستلزم تخطئة الاولين. وأجيب بأن المحذور هو التخطئة في واحد وفيه نظر »
أقول اذا تكلم المجتهدون جميعهم في مسئلة واختلفوا فيها على قولين فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين احداث قول ثالث في تلك المسألة فيه ثلاثة مذاهب كما أشار اليه المصنف. فالاكثرون على ماقاله الامام والآمدى منعه مطلقا [2] وجزم به في المعالم. وأهل الظاهر جوزوه مطلقا والحق عند الامام وأتباعه واختاره الآمدي وابن الحاجب أن الثالث ان لم يرفع شيئاً مما أجمع عليه القائلان الاولان [3]

---

(١) قال الاسنوى « وقال ابو اسحاق فى اللمع انه لايعتد بالاجماع الخ » أقول مراده انه لاحاجة اليه لان حدوث العالم من العقليات المستدل عليها بالدليل العقلى القاطع ومع وجوده لاحاجة الى الدليل السمعي وهكذا كل العقليات وقد قدمناه فتذكره

(٢ قال الاسنوى « فالاكثرون على ماقاله الامام منعوه مطلقاً الخ » أقول قال في التيسير نص عليه الامام محمد والشافعى فى رسالته

(٣) قال الاسنوى « والحق عند الامام واتباعه واختاره الآمدى وابن الحاجب الخ » أقول قال فى الفواتح ان هذا القول ليس مخالفا لما عليه الجمهور فانهم انما يقولون بالمنع من احداث ثالث لكونه رافعاً ما اتفقوا عليه. وهذا أيضاً يسلم ذلك وانما ينكر في بعض الصور الجزئية رفع المتفق عليه بعدم الاشتراك فى الجامع

جاز احداثه لانه لا محذور فيه وان رفعه فلا يجوز لامتناع مخالفة الاجماع . مثال الاول اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية ، فقال بعضهم يحل مطلقا سواء كان الترك عمدا أو سهوا ، وقال بعضهم لايحل مطلقا فالتفصيل بين العمد والسهو ليس رافعاً لشيء أجمع عليه القائلان الاولان بل هو موافق في كل قسم منه لقائل . وأما الثاني فمثل له المصنف تبعاً للامام بالجد مع الاخوة فان الائمة اختلفوا فيه فقال بعضهم المال كله للجد .وقال بعضهم المال بينهما فقد اتفق القولان على أن للجد شيئاً من المال فالقول بحرمانه واعطاء المال كله للاخ قول ثالث رافع لما أجمع عليه الاولان فلا يجوز.وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلى انه حكى قولا أن المال كله للاخ[1] قوله «قيل اتفقوا»

عنده وهذا شيء آخر فافهم اه . وهذامأخوذ من ادلة كل من الفريقين لان دليل كل من الفريقين ينادى بالمنع اذا كان الثالث رافعاً للاجماع وان النزاع انما هو فى تطبيق ذلك في بعض الصور الجزئية . فالمفصل يقول ان احداث القول الثالث اما رافع للاتفاق فيمتنع أو غير رافع فلا يمتنع كما أن القـائل بجواز الاحداث مطلقاً بقيد استدلاله انه يقيد بما اذا لم يرفع اجماعا قبله ولذلك ترك صاحب جمع الجوامع حكاية هذا القول فقال فعلم تحريم احداث ثالث والتفصيل انخرقاه وقيل خارقان مطلقاً اه . ولم يذكر القول بانهماغير خارقين مطلقافقال شيخنافي تقريره بقى ان المصنف ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد ان نزاعه لفظى لايخرج عن هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام العضد فيه اه فتلخص من مجموع ماقاله فى الفواتح من عدم وجود خلاف بين من منع الاحداث مطلقاً وبين من فصل وما قاله شيخنـا نقلا عن العضد من عـدم وجود خلاف أيضاً بين من أجاز الاحداث مطلقاً وبين من فصل ان الـكل متفقون على القول بالتفصيل وان الخلاف بعد ذلك بينهم انمـا هو في تطبيق المسـائل الجزئية على ما اتفقوا عليه من التفصيل

(١) قال الاسنوى «وهذا المثال فيه نظر فانه قد نقل عن ابن حزم فى المحلي الخ » أقول ان ما حكاه ابن حزم من ان المال كله للاخ ذكره مثالا للقول الخارق

أى احتج المانعون مطلقا بوجهين: أحدهما أن أهل العصر الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث وعلى امتناع الاخذ به [1] فانهم لما اختلفوا على قولين فقد

قال الجلال مثال الثالث الخارق ما حكى ابن حزم أن الاخ يسقط الجد وقد اختلف الصحابة على قولين قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه كاخ فاسقاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه القولان من أن له نصيباً اه. وبهذا تعلم أنه لا نظر في المثال على ان البحث فى المثال ليس من دأب الرجال

(١) قال الاسنوى «احتج المانعون بوجهين احدهما ان اهل العصر الخ» أقول حاصله ان الاختلاف على قولين مع عدم التجاوز عنها اتفاق على أحدهما على سبيل منع الخلو. وهذا الاتفاق وان كان اتفاقياً فهو حجة لان مخالفته اتباع غير سبيل المؤمنين ولانه اتفاق الامة كالاتفاق على قول واحد اتفاقاً فكما أن الاتفاق على قول واحد حجة فكذلك هذا لعدم الفارق في دلالة الدليل على الحجية. فالتفصيل في فسخ النكاح بالعيوب التي هي البرص والجذام والجنون في اي واحد من الزوجين كان والجب والعنة في الزوج والرتق والقرن في الزوجة حيث قال فريق لا توجب الفسخ أصلا وفريق آخر قال توجب الفسخ في الكل خلاف الاجماع لم يقل به أحد لكنه لا يرفع شيئاً مما اتفقوا عليه بل الذي يحدث القول الثالث بقول في البعض بقول البعض كان يقول بالفسخ في الجب والعنة ولا يقول بالفسخ في باقيها عملا بقول الآخر فيجوز احداثه ولكن القائل بالمنع يقول ان التفصيل في الفسخ خلاف الاجماع على عدم التفصيل وماقيل كون عدم التفصيل مجمعاً عليه ممنوع اذ عدم القول بشيء ليس قولا بالعدم وههنا ليس قولا بعدم التفصيل بل سكوت عنه مدفوع بان كلية الحكم مطلقاً بفسخ الكل او عدم فسخه مما اجمع عليه الفريقان والتفصيل ينافيه لانه مبطل لكلية كل الحكم وجعله مسائل متعددة لاختلاف الموضوع خروج عن محل النزاع فان النزاع فيما اذا اتحدت المسئلة وانت قد عرفت مما قدمناه ان الخصم كان موافقاً لاصحاب هذا القول فيما اذا اتحدت المسئلة وكان الثالث رافعاً للمجمع عليه وانما كان نزاعه في بعض الصور الجزئية انه غير رافع للتعدد فى المسئلة او رافع

أوجب كل من الفريقين الاخذ اما بقوله أو بقول الآخر وتجويز القول الثالث يرفع ذلك كله فكان باطلا أجاب المصنف بأن ذلك الاتفاق كان مشروطا بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فقد زال الاجماع بزوال شرطه. اعترض الخصم على هذا الجواب فقال لو صح ما ذكرتم لكان الاجماع على القول الواحد ليس بحجة لانه يمكن أن يقال فيه أيضاً وجوب الاخذ بالقول الذي أجمعوا عليه مشروط بعدم القول الثاني فاذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع بزوال شرطه. وأجاب المصنف بأن هذا الاشتراط وان كان ممكنا أيضاً في الاجماع الوحداني أي الاجماع

للاتحاد لجمله مسائل متعددة ليس خروجا عما يتنازع فيه. فانت ترى ان محمدا مع قوله بمنع الاحداث مطلقاً فصل هنا وماذاك الالان الخلاف في كون مسئلة الفسخ بالعيوب أهي متحدة فالخلاف فيها على قولين اجماع على عدم التفصيل فالاحداث خارق لهذا الاجماع أو هي مسائل متعددة فاحداث القول الثالث بالتفصيل ليس خارقا لاجماع لانه لا اجماع لتعدد المسائل وعدم الاتحاد. وهذا كله مثال فرض فقط والا ففي التيسير نقلا عن بعض الشروح أن الاقوال الثلاثة في مسئلة الفسخ مشهورة عن الصحابة فليس القول المفصل محدثا او غير خارق حتى يقال انه خارق. وكنت أرجو أن لا يمثلوا بالفرضيات الا مع ايضاحها مخافة ان يغتر بها قصار النظر ضعاف العقول قليلو الفقه والاطلاع خصوصاً اذا كانوا مع ذلك من أهل الدعوى. ثم المذكور في كتب الحنفية ان علة التفريق في الجب والعنة عدم قدرة الزوج على الامساك بالمعروف فلا بد من التسريح باحسان وهي لا توجد فيما سواهما من العيوب. واما جواب المصنف بان ذلك الاتفاق مشروط بعدم القول ففضلا عن كونه مبنياً على وجود خلاف حقيقي بين الاقوال الثلاثة مما علمت خلافه فهو معترض بما قاله الاسنوي. والجواب عن ذلك بان الاشتراط وان كان ممكناً أيضا في الاجماع الوجداني الخ لا يقطع عرق الاعتراض ولذلك قال في مسلم الثبوت واما الجواب بان اتفاقهم على انكار القول الثالث كان مشروطا بعدمه فمنقوض بالاجماع الوجداني والاعتذار بانه وان جاز عقلا لكن لم يعتبر فيه اجماعا كما في المنهاج ضعيف اه. قال شارحه لان الفرق تحكم اه

على القول الواحد لـكنهم أجمعوا على عدم اعتباره فيه فليس لنا أن نتحكم عليهم بوجوب التسوية بين الاجماع الوحدانى والاجماع على القولين. وهذا الجواب ذكره الامام وأتباعه واعترض عليه صاحب التلخيص بأن الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر بعد اعتبار الاجماع[1] فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور. قوله «قيل اظهاره الخ» هذا هو الاعتراض الثانى وتقريره ان اظهار القول الثالث انما يجوز اذا كان حقا لان الباطل لايجوز القول به[2] والقول بكونه حقا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين وتخطئتهما تخطئة لجميع الامة وهو غير جائز. وأجاب المصنف بأن المحذور انما هو تخطئتهم فيما أجمعوا فيه على قول واحد وأما فيما اختلفوا فيه فلا لان غاية ذلك تخطئة بعضهم في أمر وتخطئة البعض الآخر في غير ذلك الامر. قال المصنف «وفيه نظر» ولم ينبه على وجه النظر وتوجيهه ان الادلة المقتضية لعصمة الامة عن الخطا شاملة للصورتين والتخصيص لادليل عليه وهذا الجواب

(١) قال الاسنوى «واعترض عليه صاحب التلخيص بان الاستدلال باجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط الخ» فنقول فى رده ان هذا الاجماع اتفاقى وهو مع كونه اتفاقيا حجة كما قدمناه فلا تتوقف عليه حجية الاجماع المقصود بالذات حتى يلزم الدور

(٢) قال الاسنوى «هذا هو الاعتراض الثانى وتقريره أن اظهار القول الثالث الخ» أقول هو فى الحقيقة دليل للقائل بمنع الاحداث مطلقا ساقه المصنف مساق الاعتراض لان منصبه منصب المستدل فوظيفة خصمه الاعتراض. وحاصله أنه لو جاز احداث قول ثالث لزم تخطئة كل فريق لـكونه مخالفا لهم وفيه تخطئة الامة وهى باطلة. وحاصل جواب المصنف أن الممتنع هو تخطئة الـكل فيما اتفقوا عليه لا التخطئة مطلقا وههنا تخطئة فيما اختلفوا فيه. وحاصل وجه النظر ان دلائل امتناع التخطئة عامة كيف والممتنع هو وقوع الامة فى الخطأ ولافارق. والجواب عن هذا ان الدليل انما دل على ان التخطئة فى كل عصر للامة انما علمت لمن حالهما فيما اتفقت عليه لا فيما اختلفت فيه فالقول بان دلائل التخطئة عامة ممنوع وبهذا تعلم انه لا وجه لتنظير المصنف فى هذا الدليل من الوجه الذى قاله الاسنوى

لم يذكره الامام ولا مختصرو كلامه بل أجابوا بأنا لا نسلم ان اظهار القول الثالث يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بناء على أن كل مجتهد مصيب . سلمنا أن المصيب واحد لكن التمكن من اظهار الثالث لايستلزم كونه حقا لأنه يجوز للمجتهد أن يعمل بما ظنه حقا وان كان خطأ في نفس الامر. وهذا الجواب فيه نظر لا مكان جريانه في الاجماع الوحداني[1] وصورة هذه المسئله أن يتكلم المجتهدون جميعهم في المسألة ويختلفوا فيها على قولين كما أشرنا اليه[2] أولا وصرح به الغزالي في

---

(١) قال الاسنوى «وهذا الجواب فيه نظر لامكان جريانه الخ» اقول قدعلمت ان الدليل انما دل على ان التخطئة انما علمت ممن خالف فيما اتفق عليه لا فيما اختلف فيه وما اجاب به الامام ومختصرو كلامه لا يجرى فى الاجماع الوجدانى لان الاجماع على قول واحد قد دل الدليل على تخطئة من خالف لانه خالف فى موضع الاتفاق بخلاف ما اذا اختلفوا على قولين ولم يتحد الجامع وتعددت المسئلة فان التخطئة لم توجد فيما اتفقوا فيه بل وجدت فيما اختلفوا فيه فاظهار القول الثالث لا يستلزم تخطئة الفريقين الاولين بل فيما اذا تعددت المسئلة. على انه لا خلاف بين هذه الاقوال كما علمت فالاخذ والرد فى الاعتراض والجواب تطويل بلا طائل

(٢) قال الاسنوى «وصورة المسئلة ان يتكلم المجتهدون جميعهم فى المسئلة الخ» أقول مراده بذلك أن يعلم قول كل واحد منهم فى المسئلة صريحاً. وعبارة الغزالي فى المستصفى نصها اذا اجتمعت الامة فى المسئلة على قولين كحكمهم مثلا فى الجارية المشتركة اذا وطئها المشترى ثم وجد بها عيبا فقد ذهب بعضهم الى انها ترد مع العقر وذهب بعضهم الي منع الرد فلو اتفقوا على هذين المذهبين كان المصير الى الرد مجانا خرقا للاجماع عند الجماهير الا عند شذوذ من أهل الظاهر. والشافعى انما ذهب الى الرد مجانا لان الصحابة خاضوا فى المسئلة وانما نقل فيها مذهب بعضهم فلو خاضوا فيها بجملتهم واستقر رأى جميعهم على مذهبين لم يجز احداث مذهب ثالث ودليله انه يوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للمذهب الثالث من دليل ولا بد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وذلك محال اه . فدل ذلك

المستصفى وأما مجرد نقل القولين عن عصر من الاعصار فانه لا يكون مانعاً من احداث الثالث لانا لانعلم هل تكلم الجميع فيها أم لا. فافهمه ينحل به اشكالات أوردت على الشافعي في مسائل. قال :

« الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز[1] لانه رفع مجمع عليه والا جاز والا يجب على من ساعد مجتهدا فى حكم مساعدته فى جميع الاحكام .قيل أجمعوا على الاتحاد . قلنا عين الدعوى .قيل قال الثوري الجماع ناسيا يفطر والاكل لا . قلنا ليس بدليل » . أقول اذا لم يفصل المجتهدون بين مسئلتين بل أجاب بعضهم فيها بالنفي وبعضهم بالاثبات فهل لمن يأتي بعدهم من المجتهدين الفصل فيه تفصيل سنذكره .وهذه المسألة قريبة فى المعنى من التي قبلها فان التفصيل بينهما بعد اطلاق الفريقين احداث لقول ثالث فيهما ولاجل ذلك لم يفردها الآمدى ولا ابن الحاجب بل جعلاهما مسألة واحدة وحكيا

على ان صورة المسئلة التى منعوا فيها احداث قول ثالث هى كما ذكره الاسنوى وان الشافعى انما احدث قولا ثالثاً فى المسئلة التى ذكرها الغزالي لانه لم يوجد الا مجرد نقل القولين بدون أن ينقل انهم خاضوا فيها بجملتهم واستقر رأى جميعهم على مذهبين ، وهكذا يقال فى كل المواضع التى نقل فيها الخلاف على قولين واحدث الشافعى فيها قولا ثالثاً فينحل بذلك اشكالات وردت عليه فى مسائل مما ذكروا . وهذا يؤيد ماقدمناه من اتفاق الجميع على التفصيل المار ذكره وان الخلاف انما هو فى تطبيق الجزئيات فقط على ما يوافق التفصيل أو يخالفه او نقل أنهم خاضوا أو استقر رأى جميعهم على مذهبين أولم يفعل ذلك فتفكر ولا تضجر

(١) قال المصنف « الثانية اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم الفصل والحق ان نصوا بعدم الفرق الخ » أقول معنى ذلك أن يحكم المجتهدون فى المسئلتين بحكم واحد اما بالتحليل او بالتحريم أو حكم بعض المجتهدين فيهما بالتحريم والبعض الآخر بالتحليل اولم ينقل الينا حكم فيهما كذا يؤخذ من شرح الصفوى على المصنف

عليهما بالحكم السابق ولكن الفرق بينهما ان هذه المسئلة مفروضة فيما اذا كان محل الحكم متعددا وأما تلك ففيما اذا كان متحدا[١] . وحاصل التفصيل الذي في هذه المسأله انهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين فلا يجوز الفصل واليه أشار بقوله ان نصوا بعدم الفرق[٢] وعداه بالباء لتضمنه معنى صرحوا وهذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الامام فى المحصول وقال في الحاصل انه لا سبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب والمنتخب يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غير ممكن. وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق ففيه ثلاثة مذاهب[٣] أشار اليها المصنف: أحدها الجواز مطلقا. والثانى المنع مطلقا والثالث وهو المرجح في المنتخب والحاصل واختاره المصنف أنه ان اتحد الجامع بين المسألتين فلا يجوز كتوريث العمة[٤]

---

(١) قال الاسنوى « لكن الفرق بينهما الخ » أقول بهذا الفرق فرق بينهما القرافى وغيره خلافا لمن قال بعدم الفرق

(٢) قال الاسنوى « وحاصل التفصيل الذى فى هذه المسئلة أنهم ان نصوا على أنه لا فرق بين المسئلتين الخ » أقول المراد كما يعلم من شرح الصفوى على المصنف ان يصرحوا بعدم الفرق بين المسئلتين فى الحكم والعلة فيكون المجمع عليه في هذه الصورة هو عدم الفرق بينهما فى الحكم والعلة فيكون القول المفصل خارقا لهذا الاجماع ورافعاً لجميعه . وبهذا تعلم أن هذا القسم لا نزاع فيه ولهذا جزم به الامام وقال فى الحاصل لا سبيل للخلاف فيه

(٣) قال الاسنوى «وأما اذا لم ينصوا على عدم الفرق الخ » أقول أى فان لم ينصوا على اتحادهما فى الحكم أو في علته لكن لم يكن فى المجتهدين من فرق بينهما

(٤) قال الاسنوى «والثالث وهو المرجح فى المنتخب والحاصل واختاره المصنف انه ان اتحد الجامع الخ » أقول قال فى شرح الصفوى على المصنف والحق عند المصنف تأسيا بالامام ان الائمة ان نصوا بعدم الفرق بين المسئلتين بان قالوا لا فصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو فى الحكم الفلاني او لم ينصوا على ذلك لكن نصوا باتحاد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان من ورثهما جعل علة التوريث كونهما من ذوى الارحام ومن منعهما جعل ذلك علة المنع لم يجز

والخالة فان علة توريثهما أو عدم توريثهما كونهما من ذوى الارحام وكل من

التفصيل بينهما لان القول بالتفصيل رفع امر مجمع عليه. اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثانية فكذلك اذ نصهم على اتحاد علة الحكم فى المسئلتين جار مجرى النص على عدم الفصل بينهما فمن فصل بينهما فقد خالف ما اعتقدوه اه. ومن هذا يعلم كما قلنا أن المجمع عليه في مسئلة احداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما مجتهدو عصر هو كما قلنا عدم الفرق بين المسئلتين فى الحكم والعلة وبذلك يكون التفصيل خارقا له ورافعا لجميعه ولو كان المنظور اليه نفس الحكم فى المسئلتين اعنى التوريث وعدم التوريث مع الحكم فى التفصيل اعنى توريث احداهما دون الاخرى فان التفصيل لم يكن خارقا اذ هو موافق في توريث احداهما لاحد القولين وفي عدم التوريث للقول الآخر لكنه خارق لاجماعهم على عدم الفرق فى المسئلتين فى الحكم والعلة كما يفيده قول الصفوى اما في الصورة الاولى وهى ما اذا قالوا لافصل بين هاتين المسئلتين فى كل الاحكام أو لم يقولوا ذلك لكن صرحوا باتحاد الجامع بينهما الذى هو العلة مع أن المفروض اتحاد الحكم الخ. وبهذا تعلم ان ما فرق به القرافي بين احداث قول ثالث واحداث التفصيل بين مسئلتين بما تقدم مراعى فيه منع تعدد محل الحكم في هذا الاخير مع ضميمة أن نصوا على انه لافصل بين هاتين المسئلتين في كل الاحكام أو في الحكم الفلاني أو لم ينصوا على ذلك ولكن نصوا على اتحاد الجامع فيهما وهذا هو سر ذكر هذه المسئلة بعد التى قبلها على خلاف ماصنعه الآمدى وابن الحاجب ولا يصح ماقاله القرافي فرقاً الا بضميمة ما قلناه ولكن صاحب جمع الجوامع ذكر المسئلتين كما ذكرهما المصنف لماذكرناه وترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لما علمت أن دليله يقتضى أن نزاعه مع القول المفصل لفظى ولا يخرج من هذا التفصيل كما يعرفه من تأمل كلام العضد وترك من المسئلة الثانية نظيره أيضا وقد علمت أن القول بالتحريم مطلقا لايخرج عن هذا التفصيل أيضا في المسئلة الاولى ونقول هو كذلك في مسئلة الفصل بين مسئلتين التى هى المسئلة الثانية لانهم وان لم ينصوا على عدم الفرق صريحا لكنهم صرحوا

ورث واحدة أو منعها قال فى الاخرى كذلك فصار ذلك بمثابة قولهم لاتفصلوا

به التزاما حيث اجمعوا على عدم الفرق بين المسئلتين في الحكم والعلة وحينئذ يكون القول بالتفصيل خارقا البتة لهـذا الاجماع ، وهاك عبارة جمع الجوامع وشرحه قالا : فعلم تحريم احداث قول ثالث فى مسئلة اختلف أهل عصر فيها على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصل فيهما أهل عصر ان خرقاه أى ان خرق القول الثالث والتفصيل الاجماع بان خالفا ما اتفق عليه أهل العصر بخلاف ما ان لم يخرقاه وقيل هما خارقان مطلقاً أي أبداً لان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل بين مسئلتين يستلزم الاتفاق على امتناعه . وأجيب بمنع الاستلزام فيهما اه فان غايته ان يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف فكل منهما غير واجب اجماعا واذا لم يجب اجماعا جازت مخالفته فى بعض ما ذهب اليه بان تركب قولين من القولين وعدم قولهما به ليس قولا بعدمه لعدم خروجه عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه اه. فانت ترى ان القائل بانهما خارقان أبداً بنى ذلك على ان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما ولا شك ان العدول عنهما انما يكون بالخروج عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه والقول المفصل يسلم هذا ويقول بجواز التفصيل اذا كان الاختلاف على قولين ولا يستلزم ماذكر بل يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف فكل منهما غير واجب اجماعا الى آخر ما قلناه . وكذلك يقال فى عدم التفصيل بين مسئلتين انما يستلزم الاتفاق على امتناعه اذا كان بالتفصيل يخرج عن جواز الاخذ بكل المجمع عليه والقول المفصل يسلم هذا ويقول انما أجيز التفصيل اذا كان لا يستلزم ما ذكر بل غايته انه لا يتضمن الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف منهما غيرواجب اجماعاً الى آخر ماقلناه . وكذلك القول بانهما غير خارقين ابداً انما بناه صاحبه على ان الاختلاف على قولين لا يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما فى المسئلة الاولى حتى لو استلزم ذلك كان ممتنعاً عنده أيضاً وعلى ان عدم التفصيل بين مسئلتين لايستلزم الاتفاق على

بينها ، وان لم يتحد الجامع بينها فيجوز كما اذا قال بعضهم لازكاة في مال الصبي ولا في الحلى المباح [١] وقال بعضهم بالوجوب فيهما فيجوز الفصل واستدل المصنف عليه بقوله والاوجب أي لو لم يجز الفصل لكان كل من ساعد مجتهدا في حكم أى وافقه عليه يجب عليه ان يساعده في جميع الاحكام وهو باطل اتفاقا [٢] ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين في حكم احدي المسئلتين. استدل المانعون مطلقا بأن فتوى بعضهم بالتحليل فيهما و بعضهم بالتحريم فيهما اجماع على اتحاد الحكم [٣]

امتناعه حتى لو استلزم ذلك كان ممتنعاً. وبهذا قد اتضح لك جليا ان أصل القاعدة وهى ان احداث قول ثالث فى المسئلة الاولى أو تفصيل بين مسئلتين في الثانية ان استلزما خرقا لاجماع منعا اتفاقا وان لم يستلزما ذلك جازا اتفاقاً وان الخلاف انما هو فى تطبيق هذه القاعدة على جزئيات المسائل . فخذ هـذا التحقيق فانك لا تجده فى غير هذه المجالة

(١) قال الاسنوي « وان لم يتحد الجامع بينهما فيجوز الخ » أقول أى ان لم تكن المسئلتان مما نصوا على اتحادهما فى الحكم أو فى علته لكن لم يكن فى الامة من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا عليه لافى حكم ولا في علة حكم غاية مافى الباب انه يكون موافقا لكل من الفريقين فى مسئلة

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف عليه بقوله الخ » أقول محصله انك علمت ان المفصل وافق كلا من الفريقين في مسئلة ولا شك ان الموافقة في مسئلة لا توجب عدم المخالفة في غيرها والا لوجب على من ساعد مجتهداً في حكم مسئلة بدليل أن يساعده في جملة الاحكام وذلك باطل اتفاقا كما لو قال بعضهم لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقال آخرون يقتل ويصح فلو قال ثالث يقتل ولا يصح أو لا يقتل ويصح لم يكن ممتنعا

(٣) قال الاسنوي « استدل المانعون مطلقا بان فتوى بعضهم بالتحليل فيها و بعضهم بالتحريم فيها اجماع على اتحاد الحكم فلا يجوز خلافه الخ » أقول

فلا يجوز خلافه. وأجاب المصنف بقوله « قلنا عين الدعوى » أى لا نسلم ان عدم التفصيل اجماع على اتحاد الحكم [1] فانه عين النزاع بل نتبرع ونقول لايدل عليه لان عدم القول بالتفصيل غير القول بعدم التفصيل أو معناه أنه لا محذور في مخالفة هذا الاجماع فان الواقع منهم ليس هو التنصيص على الاتحاد بل الاتحاد في فتواهم ونحن لا نسلم أنه يمنع من الفصل فان ذلك أول المسألة وهذا الثانى هو جواب المحصول ولم يجب عنـه في المنتخب بشيء . واحتج المجوزون مطلقاً بأن الناس اختلفوا في تعاطي المفطرات ناسياً [2] ثم ان الثورى فصل بينهما مع اتحادهما

أى ان عدم التفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر يستلزم اتحاد الحكم أى ان الحكم أحدهما لا غير فيستلزم الاجماع على عدم جواز التفصيل لانه احداث قول ثالث أيضا

(١) قال الاسنوى « وأجاب المصنف بقوله قلنا عين الدعوى » أي لا نسلم أن عدم التفصيل منهم يستلزم ان الحكم أحدهما لا غير بل يستلزم الاتفاق على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف الى آخر ما قدمناه . وبهذا تعلم ان مبنى القول المانع على الاستلزام والقول المفصل على عدم اطراد الاستلزام بل يقول ان استلزم ماذكر امتنع والا فلا، وهذا شيء لاينكره المانع ابداً لان مبناه اعتقاده وجود الاستلزام ابدا ولكن لو فرض عدم وجود الاستلزام لقال بالجواز وهذا القول هو الذى اقتصر على نقله في جمع الجوامع واستدل له الجلال واجاب عن دليله بما قدمناه واسمعناك ما يقتضيه

(٢) قال الاسنوي « واحتج المجوزون مطلقا الخ » أقول قد علمت ان هذا القول تركه فى جمع الجوامع واقتصر على حكاية القول المفصل والقول المانع أبداً فى كل من مسئلة احداث القول الثالث ومسئلة التفصيل بين مسئلتين فقال شيخنا انه ترك من المسئلة الاولى القول بعدم التحريم مطلقا لان دليله يفيد ان نزاعه لفظى كما يعرفه من تأمل في كلام العضد ومن المسئلة الثانيـة نظيره أيضا كما تقدم عن شرح المنهاج لعله لعدم ثبوته عنده تدبر اه. وهـذا ليس معقولا بعد نقله في اكثر كتب الاصول المعتبرة وانما تركه من المسئلة الثانيـة لمثل

فى الملة فقال الجماع ناسياً يفطر بخلاف الاكل ناسيا . وأجاب المصنف بان مذهب الثورى ليس بحجة حتى يجوز التمسك به[1] بل يجوز أن يكون هو من المخالفين في هذه المسألة ولم يجب الامام ولا أتباعه عن هذا وكانهم تركوه لوضوحه. قال :

« الثالثة يجوز الاتفاق بعد الاختلاف خلافاً للصيرفي . لنا الاجماع على الخلافة بعد الاختلاف وله ما سبق . الرابعة الاتفاق على أحد قولى الاولين كالاتفاق على حرمة بيع أم الولد والمتعة اجماع خلافا لبعض الفقهاء والمتكلمين . لنا أنه سبيل المؤمنين . قيل فان تنازعتم أوجب الرد الى الله تعالى . قلنا زال الشرط . قيل أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم. قلنا الخطاب مع العوام الذين فى عصرهم . قيل اختلافهم اجماع على التخيير. قلنا ممنوع » أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه ينبني على أن انقراض العصر أي موت المجمعين هل هو شرط فى اعتبار الاجماع فيه خلاف يأتى[2] فان قلنا باعتبار موتهم فلا اشكال في جواز

ماتركه من المسئلة الاولى لان التفصيل أيضا ليس الا احداث قول ثالث وقد علمت أيضا مما قدمناه عن فواتح الرحموت ان القول المفصل ليس مخالفا لما عليه الجمهور من القول بالمنع فانهم انما يقولون بالمنع من احـداث ثالث لكونه رافعا ما اتفقوا عليه وهـذا القول المفصل يسلم ذلك الى آخر ما قدمناه نخرجنا من هذه المسئلة على ان الخلاف فيها بين الاقوال الثلاثة لفظى

(١) قال الاسنوى «وأجاب المصنف بان مذهب الثورى ليس بحجة الخ » أقول انما كان قول الثورى ليس بحجة لانه خارق للاجماع وذلك لان الاجماع منعقد على اتحاد الحكم والعلة فى هـذه المسئلة فمثله فى كونه قولا خارقا مثل ما حكاه ابن حزم كما قدمناه عن الجلال

(٢) قال الاسنوى « أقول هل يجوز اتفاق أهل العصر على الحكم بعـد اختلافهم فيه ينبنى الخ » أي ينبنى الجواب عن هذا الاستفهام على ان انقراض العصر الخ أقول الاتفاق من أهل العصر الثاني بعد الخلاف اما أن يكون بعد استقرار الخـلاف فى العصر الاول وانقراض أهله واما ان يكون اجماعهـم بعد استقرار اختلافهم انفسهم والخلاف فيهما واحـد فمنعه في الصورتين الاشعري

اتفاقهم بعد الاختلاف[١]. وان قلنا ان موتهم لا يعتبر ففى جواز اتفاقهم مذاهب:

والامام احمد والغزالى وامام الحرمين والمختار انه واقع وحجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية

(١) قال الاسنوى « فان قلنا باعتبار موتهم الخ » أقول اعتبار موتهم وعدم اعتباره انما هو فى اجماعهم فان اختلفوا واستقر خلافهم كان ذلك منهم اجماعا على ان المسئلة اجتهادية يجوز فيها الخلاف فان شرطنا انقراض العصر فى حجية الاجماع لم يكن الاجماع على ماذكر حجة فيجوز الوفاق بعد استقرار ذلك الخلاف وان قلنا بعدم اشتراط الانقراض ففيه تلك المذاهب فمن نظر الى ان استقرار اختلافهم اجماع على ان المسئلة اجتهادية يسوغ فيها الخلاف منع اتفاقهم بعد ذلك على قول من اقوال المختلفين لانا لو اعتبرناه حجة لرفع الاجماع الاول على منع الاختلاف فى المسئلة ومن نظر الى انه ليس كذلك قال بجواز اتفاقهم على أحد القولين أو الاقوال فى الخلاف السابق وعلى كل حال فالكلام انما هو فى الاجماع بعد استقرار الخلاف سواء كان الاتفاق من اهل العصر الثانى بعد انقراض المختلفين فى العصر الاول أو كان من نفس المختلفين فى عصرهم واما قبل استقرار الخلاف وهم فى محل النظر وتبادل الآراء فلا خلاف لاحد فى جواز اتفاقهم على رأى من هذه الآراء التى كانوا يتطارحونها بينهم لانهم ماداموا كذلك فلا اجماع اصلا على شىء فلا مانع حينئذ من الاتفاق ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه تفريعا على تعريفه الاجماع بما قدمناه عنه وعلم أن اتفاقهم اى المجتهدين فى عصر على احد القولين لهم قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جائز ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم بان ماتوا ونشأ غيرهم فانه يعلم جوازه ايضا لصدق تعريف الاجماع على كل من هذين الاتفاقين ووجه الجواز انه يجوز ان يظهر مستند جلى يجمعون عليه وقد اجمعت الصحابة على دفنه صلى الله عليه وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر اهـ ووجه ذلك انه قبل استقرار الخلاف لا قول لاحد اذ يقال عرفا لم يقولوا بشىء بل بقوا متوقفين لان معنى عدم استقرار الخلاف أن يكون خلافهم وأقوالهم على

أحدها أنه ممتنع ونقله في البرهان عن القاضي ونقله المصنف تبعا للامام عن

طريق البحث عن المأخذ كما جرت به عادة النظار قبل اعتقـاد حقية شيء من الطرفين ثم قالا واما الاتفاق بعده اى بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد للاتفاق المقدر فمنعه الامام الرازى مطلقا وجوزه الآمدى مطلقا وقيل يجوز الاان يكون مستندهم فى الاختلاف قاطعا فلايجوز حذرا من الغاء القاطع. واحتج المانع بان استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف باجتهاد او تقليد فيمتنع اتفاقهم بعدعلى احد الشقين. واجاب المجوز بأن تضمن ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد علي احد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا . وفيما نسبه المصنف للامام والآمدى فيه انقلاب والواقع ان الامام جوز والآمدى منع واما الاتفاق من غيرهم اى من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بان ماتوا ونشأ غيرهم فالاصح انه ممتنع ان طال الزمان اى زمان الاختلاف اذ لو انقدح وجه فى سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ماذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وقيل يجوز مطلقا لجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم مطلقا اه . وقال العطار قول الجلال مطلقا اى كان مستندهم قاطعا اولا وليس المراد قبل استقرار الخلاف اولا خلافا لما فى حاشية النجارى لان ما قبل استقرار الخلاف ليس فيه خلاف اه . فتلخص من هذا ان الكلام فى مقامات: الاول ان يتفق المجتهدون فى عصر على احد القولين أو الاقوال قبل استقرار الخلاف بينهم بأن قصر الزمان بين الاختلاف والاتفاق جاز اتفاقا وانعقد الاجماع على ما اتفقوا عليه سواء كان الاتفاق الحادث بعد الخلاف من المختلفين او كان الاتفاق من غيرهم بأن مات المختلفون ونشأ غيرهم مع فرض ان الخلاف لم يستقر بين المختلفين لقصر الزمان بين الخلاف والاتفاق وذلك لصدق تعريف الاجماع على هذين الاتفاقين لانه قبل استقرار الخلاف لاقول لاحد منهم لفقد حقيته فيستوى ان يكون الاتفاق منهم أو من غيرهم بعدهم . الثاني اتفاق المختلفين انفسهم بعد استقرار الخلاف واعتقاد كل

الصيرفي. والثاني يجوز واختاره الامام وأتباعه وابن الحاجب. والثالث ان لم يستقر

واحد منهم حقية مذهبه بدليله بأن طال الزمان بين الاختلاف والاتفاق بحيث يعلم من ذلك عرفا ما ذكر فمنعه الآمدى ومن وافقه مطلقا سواء كان مستند كل واحد قاطعا في ظنه او لا وجوزه الامام الرازى مطلقا كذلك وقيل يجوز الا ان يكون مستند كل واحد منهم فى الاختلاف قاطعا فلا يجوز حذرا من الغاء القاطع الى آخر ما قدمناه وهذا الخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز اتفاقاً مطلقاً قطعاً ولكن اشتراط انقراض العصر ضعيف. الثالث الاتفاق من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بان ماتوا ونشأ غيرهم فاختار صاحب جمع الجوامع انه ممتنع ان طال زمان الاختلاف والمراد بطول الزمان هنا طول زمان الاختلاف نفسه بان يطول زمن المباحثة بان يقول كل واحد بخلاف مايقول الآخر ويطول ذلك على طريق المناظرة والبحث عن الدليل ثم يستقر الخلاف بينهم ويعتقد كل واحدمنهم حقية مذهبه ثم يموتون وينشأ غيرهم ويتفق غيرهم بعد ذلك على قول واحد من أقوال المختلفين وقد علمت ان صاحب مسلم الثبوت نسب القول بامتناع اتفاق أهل العصر الثانى بعد استقرار الخلاف فى العصر الاول مطلقاً الى الاشعرى والامام احمد والغزالى وامام الحرمين واختار انه جائز واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية ولذلك كتب شيخنا على قول صاحب جمع الجوامع فالاصح انه ممتنع فقال هذا التصحيح مبنى على مذهب المجوز لاتفاقهم بعد الاستقرار فيما سبقه يعنى المقام الثاني أما المانع هناك فيمنع هنا بالاولى اذ مدار المنع عنده على استقرار الخلاف لكن يرد علي المجوز انه علم من جوابه السابق يعنى قوله ان تضمن ماذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين انه اذا انقرض أهل الخلاف تبين استلزام استقرار الخلاف للاجماع على الاخذ بكل من الشقين الا أن يخص هذا بما اذا طال زمان الاختلاف لا ان قصر لانه الذي يعلم منه ان خلافهم لم يكن لعدم العجز عن الدليل فهو الذي يتضمن الاجماع دون ما اذا قصر. ويحتمل ان هذا التصحيح للمصنف وغيره خالفوا فيه الامام قائلين ان

الخلاف جاز والا فلا[1] وهذا التفصيل هو مختار امام الحرمين فانه قال بعد حكاية القولين الاولين والرأي الحق عندنا كذا وكذا . واختاره أيضا الآمدي واذا قلنا بالجواز ففي الاحتجاج به مذهبان اختار ابن الحاجب انه يحتج به ونقله فى البرهان عن معظم الاصوليين واستدلال المصنف يقتضيه. قوله «لنا» أي الدليل على الجواز اجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد اختلافهم فيها. ولك أن تقول لا نسلم أن هذا الاجماع كان بعد استقرار الخلاف وحينئذ فلا يطابق الدعوى[2]

انقراض الاولين لا يكفى فيه انشاء غيرهم بل لا بد من طول الزمان أو أن الامام يخص انعقاد الاجماع بانقراض الاولين بما اذا لم ينشأ غيرهم ويعين أحد القولين مع عدم طول الزمان .لكن فى العضد ان الامام ممن منع في هذه المسئلة الاخيرة فلينظر المراد بالامام فيه هنا اهـ. ونقول يعلم من قول الاسنوى فى المقام الثاني ويجوز واختاره الامام واتباعه وابن الحاجب ان المراد بالامام هو الامام الرازى وكذلك قوله فى المقام الثالث كما سيأتي فى المسئلة الرابعة والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ان الامام أيضا يقول بالجواز فى هذا . ومن هذا تعلم ان ما قاله فى مسلم الثبوت من ان المختار انه واقع حجة وعليه اكثر الحنفية والشافعية هو الاصح خلافا لمافى جمع الجوامع وان توقف شيخنا فيمن هو الامام ناشيء عن عدم اطلاعه على الاسنوى وغيره وان مراد العضد بالامام الذى منع هو امام الحرمين لا الامام الرازى لانه هو الذي منع فى المقامين الثانى والثالث فخذ هذا التحقيق

(١) قال المصنف « والثالث ان لم يستقر الخلاف والا فلا الخ » أقول قد علمت ان جواز الاتفاق منهم أو من غيرهم قبل ان يستقر الخلاف لا خلاف فيه لاحد وان اختيار امام الحرمين والآمدى للتفصيل معناه انهما يقولان بالمنع مطلقا كما علمته مما قدمناه أيضا عن الجلال وان هذا التفصيل ليس هو القول الثالث بل القول الثالث هو ما حكاه صاحب جمع الجوامع وقدمناه من انه يجوز الاتفاق الا ان يكون سند المختلفين قاطعا فلا يجوز فتذكر

(٢) قال الاسنوى « ولك أن تقول لا نسلم أن هذا اجماع بعد استقرار

لانها أمر، سلمنا لكن الخلافة لاتتوقف على الاجماع بل يجب الانقياد اليها بمجرد البيعة . قوله «وله ماسبق» أي وللصير في من الادلة ما سبق في المسألة الاولى وهو ان اختلاف الامة على قولين اجماع على جواز الاخذ بكل منهما اجتهاداً وتقليداً فلو جاز الاتفاق بعد ذلك لكان يجب الاخذ بالقول الذي اتفقوا عليه ويلزم من ذلك رفع الاجماع بالاجماع وهو باطل. وجوابه ما تقدم أيضا وهو أن الاجماع على التخيير مشروط بعدم الاتفاق[1] فاذا اتفقوا فيزول بزوال شرطه . المسألة الرابعة اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام أحمد والاشعري وغيرهما يستحيل اتفاقهم على أحد قولى اولئك[2]

الخلاف الخ » أقول هو اجماع قبل استقرار الخلاف كما هو الواقع المعلوم من نقل الواقعة فى صحاح الاحاديث والسير والاتفاق قبل استقرار الخلاف قد علمت انه جائز اتفاقا فلا يطابق الدعوى كما قال الاسنوى على ان الخلافة لا يلزم تحققها ووجوب طاعة الامام على تحقق الاجماع على مبايعة من يبايع بل يكفى مبايعة بعض أهل الحل والعقد لان نصب الامام ومبايعته فرض كفاية متى قام به البعض سقط عن الباقين وتمت بذلك المبايعة لمن بويع ووجبت طاعته على كافة الامة لافرق بين من بايع ومن لم يبايع

(١) قال الاسنوى « وجوابه ما تقدم الخ » أقول يعنى أن اختلاف الامة على قولين لايكون متضمنا الاجماع على التخيير الا اذا لم يوجد اتفاق بعد. أما اذا وجد فقد تبين انه لم يكن متضمنا ذلك الاجماع وان قول من رجع انما كان قولا لظن الدليل وقد تبين خلافه فانضمامه لغيره قبل تبين الخلاف لا يكون متضمنا للاجماع على التخيير وجواز الاخذ بكل من القولين أو الاقوال

(٢) قال الاسنوى « اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم حدث بعدهم مجتهدون آخرون فقال الامام احمد والاشعرى وغيرهما مستحيل اتفاقهم على أحد قولى أولئك الخ » أقول هذا هو المقام الثالث الذى قدمناه وقد علمت المخالفين فيه وهو الذى صحح فيه صاحب جمع الجوامع المنع ان طال زمان الاختلاف وقد اعترض العطار بان هذا هو الموضوع فان الموضوع بعد استقرار

واختاره الآمدي والصحيح عند الامام وابن الحاجب وغيرهما امكانه ومثل له المصنف تبعا لابن الحاجب باتفاق العلماء على تحريم بيع أم الولد مع أن عليا وابن مسعود وجابر بن عبد الله وابن الزبير وابن عباس فى رواية عنه وعمر بن عبد العزيز كانوا يقولون بالجواز وباتفاقهم أيضا على تحريم المتعة يعنى تحريم نكاح المرأة الى مدة مع أن ابن عباس كان يفتى بالجواز وفى المثالين نظر :أما الاول فقال الآمدى لانسلم حصول الاجماع فيه لان الشيعة يقولون بالجواز[1] . وأما الثانى فنقل الماوردي وغيره أن ابن عباس رجع فأفتى بالتحريم[2] فعلى هذا لا يكون

الخلاف ولا يكون الا بطول الزمن وأجاب بأنه ذكر توضيحاً أو أن المراد طول زائد على ما استقر فيه الخلاف اه وقد علمت ان المراد بطول زمان الاختلاف ان يطول زمان المناظرة والبحث بحيث يكون قول كل على خلاف ما يقوله الآخر بطريق المناظرة والبحث عن الدليل وقد علمت مافيه مما قدمناه وان هذا تصحيح لصاحب جمع الجوامع على خلاف ما صححه الامام الرازى وابن الحاجب وغيرهما من الجواز مطلقاً لان الموضوع ان الخلاف قد استقر وانقرض عصر المختلفين وهم مختلفون كل واحد منهم يعتقد حقية مذهبه بدليله وهذا لايكون الا بعد المناظرة والبحث عن الدليل

(١) قال الاسنوى «وفى المثالين نظر أما الاول فقال الآمدى لانسلم حصول الاجماع فيه الخ » أقول قال في المسلم ولنا اجماع التابعين على عدم جواز بيع أم الولد وقد اختلف الصحابة فيه فقال شرحه الفواتح وأما اجماعهم على حرمة بيع أم الولد فلم يصح فيه ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة اه. فكان هذا المثال غير صحيح

(٢) قال الاسنوي « وأما الثانى فنقل الماوردى الخ » أقول قول المصنف في المثال الثانى والمتعة يحتمل ان يكون مراده المتعة الحج واجماع التابعين على متعة العمرة أى الجمع فيهما باحرام واحد أو باحرامين فى أشهر الحج والاول هو المسمى بالقران في اصطلاح الفقهاء والثاني هو المسمى بالمتعة فى اصطلاحهم.وفي صحيح البخارى ان مروان قال شهدت عثمان وعلياً وعثمان ينهى

مطابقا لهذه المسألة بل يكون مثالا للمسألة السابقة واذا قلنا بجواز الاتفاق بعد الاختلاف فقال الامام وأتباعه يكون اجماعا محتجا به واستدل عليه المصنف بأنه سبيل المؤمنين فيجب اتباعه لقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) الآية[1] وقال بعض المتكلمين وبعض الفقهاء لا أثر لهذا الاجماع وهو مذهب الشافعي رضى الله عنه كما قاله الغزالي فى المنخول وابن برهان فى الاوسط. وقال في البرهان ان ميل الشافعي اليه. قال ومن عباراته الرشيقة في ذلك قوله ان المذاهب لا تموت بموت أصحابها[1] ولم يرجح ابن الحاجب شيئاً مع ترجيحه ان الاتفاق اذا صدر

عن المتعة وأن يجمع بينهما فلما رأى علي ذلك أهل بهما لبيك بعمرة وحجة وقال ماكنت لادع سنة النبي صلى الله عليه وسلم لقول أحد ثم الروايات متضافرة فلا يضر كون الراوى مروان وان يكون مراده متعة النساء وهذه أبيحت يوم خيبر ثم حرمت بعد ذلك الى يوم القيامة فحرمتها ثابتة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابن عباس يفتي بجوازها قبل أن يبلغه حديث التحريم فلما بلغه رجع عما كان يفتي به وأفتى بالحرمة عملا بالحديث فلا يصح التمثيل به كما قال الاسنوى ولكن اذا حمل كلام المصنف على متعة الحج يصح التمثيل فالاولى حمله على ذلك

(١) قال الاسنوى « فيجب اتباعه لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية الخ » أقول تمام هذا الدليل ينبنى على تمام الاستدلال بهذه الآية على حجية الاجماع وقد علمت انه غير تام

(٢) قال الاسنوى « ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها » أى فكل مذهب باق ببقاء دليله لا ببقاء القائل والدليل موجود وقائم . فان قيل هذا الاتفاق لكونه اجماعاً امارة الخلاف. قلنا هذا فرع وقوعه وكونه حجة وهو محل النزاع. قال الغزالي فى المستصفى اذا اتفق التابعون على أحد قولى الصحابة لم يصر القول الآخر مهجوراً ولم يكن الذاهب اليه خارقا للاجماع خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة والشافعى وكثير من القدرية كالجبائي وابنه لانه ليس مخالفاً لجميع الامة فان الذين ماتوا على ذلك المذهب هم من الامة والتابعون فى

من المختلفين يكون حجة كما نقلناه عنه في المسألة السابقة وسببه أن تلك المسألة ليس

تلك المسئلة بعض الامة وان كانوا كل الامة فذهبهم باختيار أحد القولين لايحرم القول الآخر فان صرحوا بتحريم القول الآخر فنحن بين أمرين اما ان نقول هذا محال وقوعه لانه يؤدى الى تناقض الاجماعين اذ مضت الصحابة مصرحة بتحريم الخلاف وهؤلاء اتفقوا على تحريم ما سوغوه واما أن نقول ان ذلك ممكن ولكنهم بعض الامة في هذه المسئلة والمعصية من بعض الامة جائزة وان كانوا كل الامة في كل مسئلة لم يخض الصحابة فيها لكن هذا يخالف قوله صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين» اذ يكون الحق قد ضاع في هذا الزمان فلعل من يميل الى هذا المذهب يجعل الحديث من أخبار الآحاد. فان قيل بم ينكرون على من يقول هذا اجماع يجب اتباعه وأما الصحابة فقد اتفقوا على قولين بشرط ان لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في احدهما. قلنا هذا تحكم واختراع عليهم فانهم لم يشترطوا هذا الشرط والاجماع حجة قاطعة فلا يمكن الشرط في الحجة القاطعة اذ يتطرق الاحتمال اليه ويخرج عن كونه قاطعاً ولو جاز هذا لجاز أن يقال اذا أجمعوا على قول واحد عن اجتهاد فقد اتفقوا بشرط أن لا يعثر من بعدهم على دليل يعين الحق في خلافه وقد مضت الصحابة متفقة على تسويغ كل واحد من القولين فلا يجوز خرق اجماعهم اهـ والغزالي ومن معه كما منعوا هذا الاتفاق من غير المختلفين بعد انقراض المختلفين واستقرار الخلاف منعوا رجوع المختلفين بعد استقرار الخلاف الى قول واحد بهذا الدليل عينه كما فصله الغزالي في مسئلة اذا اختلفت الامة على قولين وقد علمت ان المجوزين في المسئلتين أجابوا بعدم تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين فيمتنع اتفاقهم على أحد القولين وان تضمن اختلافهم بعد استقراره اجماعهم على ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق على أحد القولين فاذا وجد فلا اتفاق قبله وقلنا ان معنى هذا ان اختلاف المجتهدين في عصر الصحابة أو غيرهم على قولين يكون متضمناً اجماعهم على ماذكر اذا لم يوجد اتفاق بعدهم أما اذا وجد اتفاق فقد تبين انه لم يكن

متضمنا لذلك الاتفاق وعلى كل فالمجمعون انما عملوا بمقتضى الاجماع الاول من تسويغ الاخذ بكل واحد من القولين فهم أجمعوا على أمر جائز وهم كل المجتهدين فى عصر فيصدق عليه تعريف الاجماع فيكون اجماعا حجة بلا شك وقد سلموا ان احداث قول ثالث عند اختلافهم على قولين واحداث التفصيل بين مسئلتين لم يفصلوا فيهما جائز وقالوا ان الاختلاف على قولين لايستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل لايستلزم الاتفاق على امتناعه وان غاية كل منهما انه يتضمن الاتفاق على الاخذ بكل من شقي الخلاف فكل منهما غير واجب اجماعا واذا لم يجب اجماعا جازت مخالفته فى بعض ما ذهب اليه فيجوز ان يجمعوا على أحدهما ويتركوا الآخر وهم لم يخرجوا عن كل ما اجمعوا على جواز الاخذ به فكان هـذا الاجماع منعقداً وحجة . فان قلت لو اعتبر هـذا الاجماع لزم تضليل بعض الصحابة الذين وقع الاجماع على خـلاف قولهم لان مخالفة الاجماع ضلالة. قلنا ان رأيه كان قبل حدوث الاجماع فحكمه كان عن دليل شرعي موجب للعمل وانما تقاعد بعد الاجماع اللاحق لظهور نص على خـلاف حكمه بعده وانما اللازم خطؤه وهو لازم فى كل اختلاف لان الحق الذى فى الواقع واحد والخطأ اجتهادا لايقتضى التضليل وما قال من منع انعقاد الاجماع ان العادة قاضيـة اذا استمر الخلاف باستمرار كل ذي مذهب على مذهبـه بالاصرار عليه خصوصا من اتباعه فانهم لا يخالفون متبوعهم ومتى كانت المذاهب مستمرة على هذا الوجه ولو بعد موت أربابها استحال الوفاق ممنوع لانا لا نسلم قضاء العادة بما ذكر وانما ذلك شأن الجهلة والمقلدة المتعصبين الذين يصرون على آرائهم ولو تبين خطؤها وأما المجتهدون الباذلون جهدهم فى طلب الحق فلا يستمرون على شيء تبين خطأه بل يتبعون الدليل سيما ممن بعدهم فان عدم الاستمرار فيهم اظهر الا ترى انه صح عن كل امام من الائمة الاربعة انه قال ان صح الحديث فهو مذهبي وصح عن كل واحد منهم انه قال اذا خالف قولى الحديث الصحيح فاضربوا بقولى عرض الحائط فكيف يمكن لواحد من هؤلاء

تابع الحاشية

ان يستمر على قوله بعد ظهور النص على خلافه وكذلك ماقاله من منع كون هذا الاجماع حجة من انه لو كان حجة يلزم تعارض الاجماعين أحدهما الاجماع على تسويغ كل من المذهبين الذي وقع اتفاق الصحابة عليه والثاني الاجماع على تعيين قول معين بالاجماع اللاحق وتعارض اجماعين كل واحد منهما حجة باطل لما يلزم عليه من تخطئة الائمة في أحدهما ممنوع أيضا لاننا لانسلم ان التسويغ مجمع عليه على الاطلاق بل هو مقيد بعدم وجود نص قاطع لان القضية عرفية مقيدة بوصف عدم المقطوعية الا ترى انه لو ظهر للمختلفين بعد استقرار الخلاف نص قاطع في أحد القولين ما وسعهم الا اتباعه ، فلو كان هناك اجماع للزم معارضة الاجماع للنص القاطع فلا يكون النص معمولا به فلا قائل بذلك في مثل هذا

وقول الاسنوى « ومن عباراته الرشيقة فى ذلك قوله ان المذاهب لاتموت بموت اصحابها »أقول هذا مما استدل به من منع انعقاد الاجماع وحجيته بعد حصول الخلاف واستقراره وحاصله ان الاجماع انما ينعقد باتفاق كل المجتهدين وهذا لم يحصل لان القول لايموت بموت قائله بل هو باق ببقاء دليله فقول المخالف السابق باق ببقاء دليله فلا اتفاق وأما اتفاق المختلفين قبل استقرار الخلاف فانما جاز لانه ليس لواحد منهم قبل الاستقرار قول يعتقد حقيته لا شرعا ولا عرفاً بل لكل واحد منهم مجرد نظر وبحث لاصابة القول . وجوابه اننا لانسلم بقاء القول مطلقا بل ان الاجماع اللاحق أمات هذا القول حتى لا يجوز العمل به كما لو ظهر الناسخ.على أن جواز الامانة هنا كاف لان المقام هنا مقام المنع بخلاف ماقدمناه لان المقام هناك كان مقام الاستدلال و يكفى فيه مجرد الجواز كما لا يخفى.وبهذا تعلم ان المعول عليه ماذهب اليه الجمهور من امكان انعقاد هذا الاجماع وانه حجة كيف وقد وقع ذلك كما تقدم من اتفاق التابعين على متعة الحج بعد وقوع الاختلاف من الصحابة على قولين

هذه المسألة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع ام الولد[1] وسقوط الحد عن الواطيء في نكاح المتعة وأخبرني بعض من أثق به أن قاضي المدينة أخبره أن بالمدينة مكانا موقوفا على نكاح المتعة ومستحما موقوفا على الاغتسال من وطئها [2] قوله «قيل الخ» أي استدل القائلون بأنه ليس باجماع بثلاثة أوجه : الاول قوله تعالى (فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول) والنزاع قد حصل فوجب رده الى كتاب الله تعالى وسنة رسوله لا الى الاجماع . وأجاب الامام بوجهين أحدهما أن الرد الى الاجماع رد الى الله ورسوله . الثاني أن وجوب الرد الى الله ورسوله مشروط بالتنازع وقد زال التنازع في العصر الثاني فيزول وجوب الرد واقتصر المصنف على هذا وفيه نظر فان الشرط انما هو وجود التنازع [3] وقد وجد وحصول

---

(١) قال الاسنوي « ومن ثمرة الخلاف في هذه المسئلة تنفيذ قضاء من حكم بصحة بيع أم الولد » أقول قد قدمنا أن اجماع التابعين على حرمة بيع أم الولد لم يصح بعد ولم ينقل بوجه يقبله العقل وقوانين الصحة نعم على القول بحصول هذا الاجماع وحصول الخلاف في كونه حجة تكون ثمرة الخلاف ما ذكره الاسنوي وأشار بقوله تنفيذ قضاء من حكم الخ الى ان الخلاف هنا في نفس القضاء ونفاذه فمن يرى ان هذا الاجماع حجة يرى ان القضاء غير نافذ ومن يرى عدم الحجية يرى ان القضاء نافذ فنفاذه مختلف فيه فينفذ اتفاقاً اذا وجد امضاء قاض آخر ويبطل اتفاقاً اذا أبطله قاض آخر فنفاذ القضاء هو الحادثة التي وقع فيها الخلاف

(٢) قال الاسنوي « وأخبرني من أثق به أن قاضي المدينة أخبره ان بالمدينة مكانا موقوفاً الخ » أقول بعد الذي اسمعناك من أن متعة النكاح وان أبيحت يوم خيبر فقد حرمت بعد ذلك في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا اخالك تشك في عدم التعويل على مثل هذا . وعلى هذا انعقد الاجماع من الصحابة وغيرهم على حرمتها فلم يقع فيه اجماع بعد خلاف وقد قدم الاسنوي نفسه ما يؤيد هذا قريباً عند الكلام على الامثلة

(٣) قال الاسنوي « وفيه نظر فان الشرط الخ » أقول ان المصنف

الاتفاق بعد ذلك لا ينافي حصوله كما اذا قال لعبده ان خالفتني فأنت حر نخالفه ثم وافقه . الدليل الثاني قوله صلى الله عليه وسلم « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » دل الحديث على حصول الاهتداء بالاقتداء بقول كل واحد منهم سواء حصل بعد ذلك اتفاق أم لا فلو أوجبنا الاخذ بما اتفق عليه أهل العصر الثاني لزم التقييد بحالة عدم الاتفاق وهو خلاف الظاهر. وجوابه أن الخطاب مع العوام أي المقلدين دون المجتهدين لان المجتهد لا يقلد المجتهد ولان قول الصحابي ليس بحجة كما سيأتي وهؤلاء العوام الذين خوطبوا هم الموجودون فى عصر الصحابة خاصة لان خطاب المشافهة لا يتناول من يحدث بعدهم وحينئذ فلا يكون الخطاب متناولا لخواص أهل العصر الثانى لما قلناه أولا ولا لعوامهم لما قلناه ثانيا . واذا لم يكونوا مخاطبين به لم تبق فيه دلالة على هذه المسئلة لان الكلام في اتفاق العصر الثاني. وفي الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية والا لم يكونوا مأمورين الآن وهو باطل[1] وأيضاً فالمسألة باقية بحالها في العوام المخاطبين وذلك فيما اذا بلغوا رتبة الاجتهاد واتفقوا بعد انقراض

قد انتقل نظره من الجواب بما ذكر عن استدلال من انكر حجية الاجماع ابتداء الى استدلال من قال بعدم حجيته بعد الخلاف مع صلاحية الجواب هناك لعدم وجود النزاع بخلاف الحال هنا

(١) قال الاسنوى « وفى الجواب نظر لان خطاب المشافهة يعم بادلة خارجية الخ » أقول لان الاتفاق على أن التكليف عام لمن كان في عصره صلى الله عليه وسلم ولمن يجيء بعده من المكلفين الى ان تنقضى دار التكليف فالكل مرادون من الخطاب وانما الخلاف فى انهم مرادون بعبارة الخطاب أو بدلالة الخطاب وبقوله عليه الصلاة والسلام « حكمى على احدكم حكم على الكافة » كما هو مبين في محله فالحق ما أجاب به صاحب الحاصل من تخصيص الحديث المذكور بالادلة التى قامت على حجية الاجماع وبعمل الصحابة بالاجماع وعدم تقليد بعضهم بعضا ولو كان قول كل واحد حجة لزم ان يأخذ كل واحد بقول الآخر منهم ولو خالفه وهذا تهافت لا يقع .

أولئك ولاجل ما قلناه لم يذكر الامام ولا صاحب الحاصل هذا الجواب بل أجابا بتخصيص الحديث . الثالث ان اختلاف أهل العصر الاول على قولين مثلا اجماع منهم على التخيير أي على جواز الاخذ بكل منهما فلو كان الاتفاق على أحدهما اجماعاً مانعاً من الاخذ بخلافه لزم تعارض الاجماعين . وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع اى لا نسلم ان اختلافهم اجماع على التخيير[1] فان كل واحد من الفريقين يعتقد خطأ الآخر أو معناه لا نسلم ان هذا الاجماع الذي على التخيير يعارضه الاجماع الآخر وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن الاجماع الاول مشروطا بعدم الاجماع الثانى وليس كذلك بل هو مشروط بعدمه فاذا وجد الثاني زال الاول لزوال شرطه . وهذا الجواب هو المذكور في المحصول والحاصل وقد وقع التصريح به فى بعض النسخ فقال قلنا زال بزوال شرطه . قال :

« الخامسة اذا اختلفوا فماتت احدى الطائفتين يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة . السادسة اذا قال البعض وسكت الباقون فليس باجماع ولا حجة . وقال أبو على اجماع بعدهم . وقال ابنه هو حجة . لنا انه ربما سكت لتوقف أو خوف أو تصويب كل مجتهد . قيل يتمسك بالقول المنتشر ما لم يعرف له مخالف . جوابه المنع وانه اثبات الشيء بنفسه . ﴿ فرع ﴾ قول البعض فيما تم به البلوى ولم يسمع خلافه كقول البعض وسكوت الباقين » أقول اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله في المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذي جزم به الامام وأتباعه وصرحوا بكونه اجماعا أيضاً[2] وهو

---

(١) قال الاسنوي « وأجاب المصنف بقوله قلنا ممنوع الخ » أقول قد تقدم ما يتعلق بهذا الاستدلال وجوابه مستوفى على أتم وجه فلا نعيده

(٢) قال الاسنوى « وهذا هو الذى جزم به الامام واتباعه الخ » أقول ينافى هذا ما تقدم قريباً عن الشافعى من ان المذاهب لا تموت بموت اصحابها بل كل قول باق على حاله ببقاء دليله ولذلك جاز تقليد المجتهد بعد موته ومن قال

يؤخذ من تعليل المصنف . وذكر ابن الحاجب هذه المسئلة في اثناء اتفاق اهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لايكون اجماعا وذكر الآمدى نحوه ايضاً ﴿ المسئلة السادسة اذا قال بعض المجتهدين قولا وعرف به الباقون فسكتوا عنه ولم ينكروا عليه ففيه مذاهب أصحها عند الامام أنه لايكون اجماعا ولاحجة لما سيأتى. ثم قال هو والآمدي انه مذهب الشافعي. وقال في البرهان انه ظاهر مذهب الشافعي. وقال الغزالى في المنخول نص عليه الشافعي فى الجديد . والثانى وهو مذهب ابى على الجبائى انه اجماع بعد انقراض عصرهم لان استمرارهم على السكوت الى الموت يضعف الاحتمال. والثالث قاله ابو هاشم ابن ابي علي انه ليس باجماع لكنه حجة. وحكى في المحصول عن ابن ابى هريرة انه ان كان القائل حاكما لم يكن اجماعا ولا حجة والافنعم. وحكى الآمدى عن الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة (١). واختار الآمدى انه اجماع ظنى يحتج به وهو

بموت القول فاذا قال بموته باجماع لاحق فكان موت مذاهب الذين ماتوا موقوفا على كون قول الباقين اجماعا وهو محل النزاع فكان الدليل موقوفا على صحة الدعوى وهو دور ولذلك كان قول الاكثرين انه لا يكون اجماعا ولم يذكره صاحب جمع الجوامع ولا غيره فيما دخل فى تعريف الاجماع فكان القول بذلك خلاف الراجح الذي عليه الاكثر

(١) قال الاسنوى « وحكى الآمدى عن الامام احمد واكثر الحنفية انه اجماع وحجة الخ » أقول حكى صاحب جمع الجوامع فى السكوت المجرد عن امارة رضا وسخط مع بلوغ كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية أفتى فيها بعضهم بحكم وعلم بها الساكتون أقوالا ثم قال والصحيح انه حجة. وفى تسميته اجماعا خلاف لفظى. وفى كونه اجماعا حقيقة تردد مثاره ان السكوت المجرد عن امارة سخط ورضا مع بلوغ الكل ومضى مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية هل يغلب ظن الموافقة اه . قال الجلال فى شرحه عليه انه حجة مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثانى والثالث. وقال الرافعي انه المشهور عن الاصحاب وهل هو اجماع . فيه وجهان وقال فى قوله وفي

قريب من مذهب أبي هاشم ووافقه ابن الحاجب في المختصر الكبير وأما في المختصر الصغير فانه جعل اختياره محصوراً في أحد مذهبين وهما القول بكونه اجماعا والقول بكونه حجة .والذي ذكره الآمدي هنا محله قبل انقراض العصر وأما بعد انقراضه فانه يكون اجماعاً على ما نبه عليه في مسئلة انقراض العصر . واعلم أن الشافعي قد استدل على اثبات القياس وخبر الواحد بان بعض الصحابة عمل به ولم يظهر من الباقين انكار فكان ذلك اجماعاً.قال في المعالم وهذا يناقض ما تقدم نقله عنه.وأجاب ابن التلمساني بان السكوت الذي تمسك به الشافعي في

تسميته اجماعا الخ وهو ما اختلف فيه القول الثاني والثالث قيل لا يسمى الاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعي أى المقطوع فيه بالموافقة وقيل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوتي لانصراف المطلق الى غيره.وقال فى قوله هل يغلب ظن الموافقة أي موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظراً للعادة في مثل ذلك فيكون اجماعاً حقيقة لصدق تعريفه عليه وان نفى بعضهم اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذاك اه.وبهذا تعلم ان الصحيح عند الشافعية انه اجماع حقيقة وانه حجة أيضا وأن قولهم فى بيان موضع النزاع قال بعض المجتهدين قولا الى آخر ماذكره الاسنوى مقيد بما اذا لم تظهر امارة رضا ولا سخط وأما اذا كان السكوت مقترنا بامارة رضا فانه اجماع قطعا وان كان مقترنا بامارة سخط فليس باجماع قطعاً ومقيد بما اذا بلغت المسئلة الكل ومضي زمن مهلة النظر فى المسئلة عادة وبان تكون المسئلة اجتهادية أما اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو بلغت ولكن لم يمض زمن مهلة النظر فيها عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتي ومقيدة أيضا بان تكون المسئلة اجتهادية تكليفية اما اذا لم تكن فى محل اجتهاد بان كانت قطعية ولم تكن تكليفية نحو عمار افضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على القول فى الاولى بخلاف المعلوم فيها قطعا لا يدل على شيء وكذلك السكوت على أحد القولين في الثانية لا يدل على شيء ومقيدة كذلك بما اذا أفتي بعضهم أو قضى قبل استقرار المذاهب أما بعد

القياس وخبر الواحد هو السكوت المتكرر في وقائع كثيرة وهو ينفي جميع الاحتمالات الآتية [١]. قوله « لنا » أي الدليل على أنه ليس باجماع ولا حجة أن السكوت يحتمل ان يكون لاجل التوقف في الحكم [٢] اما لكونه لم يجتهد فيه أو

الاستقرار فلا يدل السكوت على شيء ولا فرق في كل ما ذكرنا خلافا وترجيحا بين الفتيا والقضاء خلافا لابن ابي هريرة في قوله انه حجة ان كان فتيا لا حكما ولابي اسحاق المروزى في قوله بعكسه واكثر الحنفية على ان هذا الاجماع اجماع قطعي واختار الآمدي من الشافعية والكرخي من الحنفية انه اجماع ظني

(١) قال الاسنوى « واجاب ابن التلمسانى بان السكوت الذى تمسك به الشافعى فى القياس الخ » أقول اذا كثر السكوت وتكرر فيما تعم به البلوى فالمختار ان الاجماع قطعي. قال في الفواتح وهذا لا يصلح للنزاع لان السكوت فيه مرة بعد أخرى يحدث علما ضروريا بالرضا بالقول كما فى التجربيات فان العادة محيلة للسكوت فى كل مرة من غير رضا به اه . فكان تكرار السكوت مرة بعد أخرى أمارة الرضا ، وقد تقدم أنه متى وجدت علامة الرضا كان اجماعا قطعا

(٢) قال الاسنوى « أى الدليل لنا على انه ليس باجماع ولا حجة الخ » أقول حاصل هذا الاستدلال أن مطلق السكوت يحتمل غير الموافقة من عدم اجتهاد فيما افتوا به أو لتعظيم القائل وهيبة المقول له كما روى عن ابن عباس فى مسئلة العول اذا ضاق المال عن السهام المقدرة في كتاب الله تعالى انه سكت مهابة من أمير المؤمنين عمر بن الخطاب . فقد روى الطحاوى عن عبيد الله بن عبدالله بن عتبة قال دخلت أنا وزفر على ابن عباس بعد ماذهب بصره فتذاكرنا فرائض الميراث قال اترون من احصى رمل عالج عدداً لم يحص في مال نصفا ونصفاً وثلثا اذا ذهب النصف والنصف فاين الثلث فساق الحديث وفي آخره قال زفر لم لم تشر عليه بهذا الرأى فقال هبته والله . فقد علم بهذا ان السكوت لايدل على الرضا فلا يكون اجماعا. ويحتمل ان يكون سكوته لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب وهذا كله مردود على قائليه لان الكلام مفروض فيما اذا مضت

لكونه اجتهد فلم يظهر له شيء ويحتمل أن يكون لخوف من القائل أو المقول له كقول ابن عباس - وقد أظهر مخالفة عمر في العول بعد موته - كان رجلا مهيباً

المدة الكافيه للنظر والاجتهاد عادة فانتفى القول بعدم الاجتهاد أو اجتهد ولم يظهر له شيء. وأما احتمال الخوف والتعظيم وترك قول الحق في اعتقاد قائله واخفائه لذلك فهو فسق فلا يظن أن يكون من مجتهد عدل. وما روى عن ابن عباس وان رواه الطحاوى فلم يصح وفيه انقطاع باطن لانه لو صدر لدل على فسق ابن عباس حاشاه الله ورضى عنه كيف وكان أمير المؤمنين عمر يقدم ابن عباس على الاكابر ويستحسن قوله فكيف يكون له هيبة منه في عرض رأيه عليه. روى البخارى عن ابن عباس قال كان عمر رضي الله عنه يدخلني مع اشياخ بدر فكأن بعضهم وجد فى نفسه فقال لم تدخل هذا معنا ولنا ابناء مثله فقال عمر انه من قد علمتم فدعاه ذات يوم فادخله معهم فما رأيت انه دعانى يومئذ الاليريهم قال ما تقولون فى قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم أمرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا جاء نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئاً فقال لى أكذلك تقول يا ابن عباس؟ فقلت لا قال فما تقول قلت هو أجل رسول الله صلى الله عليه وسلم اعلمه الله فقال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا. فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول. وأيضاً كان عمر ألين للحق وأشد انقياداً له فانه قال لا خير فيكم ان لم تقولوا ولا خير فى ان لم اسمع ذكره فى التقويم كذا فى التيسير واذا كان عمر هكذا فكيف يهابه ابن عباس رضى الله عنهما. وفى التيسير روى ابو يعلى وغيره عن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال « أيها الناس ما اكثاركم فى مهور النساء وقد كانت الصدقات فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الا كثار في ذلك تقوى عند الله أو مكرمة لم تسبقوهم اليها ثم نزل فاعترضته امرأة من قريش فقالت له يا أمير المؤمنين نهيت الناس ان يزيدوا فى صداقهن على اربعمائة درهم؟ قال نعم قالت اما سمعت قول الله تعالى (وآتيتم احداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا). فقال عمر اللهم كل احد أفقه من عمر

فهيبته. ويحتمل ان يكون سكت عن الانكار لاعتقاده أن كل مجتهد مصيب الى غير ذلك من الاحتمالات.ولما احتمل السكوت هذه الوجوه لم يكن فيـه دلالة

ثم رجع وركب المنبر ثم قال « أيها الناس انى كنت نهيتكم أن تزيدوا النساء فى صداقهن على اربعمائة درهم فمن شاء أن يعطى ما أحب» فاذا كان له مع المرأة ما علمت فأى مهابة كانت لابن عباس فى عرض الآية . ثم ان أمير المؤمنين عمر استشار الصحابة فى مسئلة العول فأشار العباس بالعول ثم اتفق الصحابة ولم يكن هناك لامير المؤمنين عمر رأى قبل تقرره عند الصحابة فأى مهابة من أمير المؤمنين كانت لابن عباس . ثم ان الدليل الذى ينقلونه عنه فى مسألة العول غير معقول فلا يليق ان يصدر من ابن عباس وهو ترجمان القرآن . فان قائلى القول لايقولون بنصفين وثلث فى المال حتى يرد عليهم ما أورد بل هم أيضاً يقولون ان الله لم يجعل السهام كذلك فينقص سهم كل حتى لايلزم نصفان والثلث فالذى رد به عليهم هو بعينه حجة لهم فـكان هذا النحو من الرد بعيداً عن ابن عباس كل البعد.ثم ان الذى نسبوه اليه رضى الله عنه فى مثل هذه الصورة هو أن يسقط سهام البنات والاخوات لانهن قد يكن عصبة ويخرجن عن السهام المقدرة فهن ضعيفات فى استحقاقهن الـهم فيسقط سهمهن وهذا أيضاً لا يظهر له وجه فان سهامهن أيضاً تثبت بالنص ولو فى حال كسهام غيرهن واسقاط واحد لاتمام آخرين مما لاوجه له شرعاً وعقلا فالحق ان ابن عباس برىء من مثل هذا القول فافهم والله أعلم باحوال خواص عباده كذا يؤخذ من الفواتح. وأما ما قاله الـكمال فى التحرير من انا لا نسلم ان التعظيم بالسكوت عن الحق فسق بل الفسق انما هو السكوت عن منكر وقول المجتهد ليس كذلك بل هو واجب العمل فمدفوع بان الـكلام مفروض عند البحث والمناظرة فى المسألة لتحقيق الحق فهو فيما قبل استقرار المذاهب فالمقام مقام الاستفتاء وعلى المفتي يجب اظهار قوله وما هو الحق عنده فالسكوت عن اظهار الحق حينئذ ترك للواجب وهو حرام وفسق وكذا التعظيم بتركه والقول بأن اظهار الحق انما يجب عند السؤال

على الرضا وهومعنى قول الشافعي لاينسب الى ساكت قول . قوله «قيل بتمسك» أى احتج ابوهاشم على كونه حجة [1] بأن العلماء لم يزالوا يتمسكون فى كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة اذا لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الاخذ بقول البعض وسكوت الباقين.والجواب المنع اى لانسلم انهم كانوا يتمسكون به فان

ولا سؤال ههنا مدفوع بان عرض المسألة وقت البحث على المجتهدين لبيان ما هو الحق فيها سؤال معنى فيجب الاظهار وبهذا الذى قررناه اندفع احتمال ان يكون السكوت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب لانه متى كان الكلام مفروضا قبل استقرار المذاهب فلا يأتي مثل هذا القول كما هو واضح . ولذلك كان الصحيح عند الشافعية والحنفية انه اجماع وحجة.والخلاف بعد ذلك في انه حجة قطعية كما يقول اكثر الحنفية أو حجة ظنية كما يقول غيرهم وأدلة كل من الفريقين تطلب من المطولات

(١) قال الاسنوى « احتج ابو هاشم الخ » أقول حاصل الخلاف على ما فى جمع الجوامع وشرحه أن العلماء اختلفوا فيما يفتي به بعض المجتهدين ويسكت الباقون علي الوجه الذى قدمناه فقال فريق ليس بحجة ولا اجماع وهو الذى اختاره الامام وأتباعه وروي عن الشافعي .الثانى أنه حجة واجماع وهو الصحيح عند اكثر الحنفية والشافعية وهؤلاء اختلفوا فى أنه حجة قطعية أو ظنية.والثالث أنه حجة ولا يسمى بالاجماع لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالمقطوع فيه بالموافقة وهو مذهب أبي هاشم وقد علمت أن الخلف بين القول الثانى والثالث لفظى راجع لكونه يسمى اجماعاً أو لايسمى وهو مجرد اختلاف في الاصطلاح وقد علمت أن الصحيح أنه حجة وهو ما اتفق عليه الثانى والثالث وقال الرافعى انه المشهور عند الاصحاب . ومن هذا تعلم أن أبا هاشم لم ينفرد بهذا القول بل هو القول الراجح عند أكثر الحنفية والشافعية كما أن الصحيح أنه اجماع حقيقة لصدق التعريف عليه وان نفى أبو هاشم مطلق اسم الاجماع عنه لان غيره لايخالفه فى ذلك بل يقول انما يطلق عليه اسم الاجماع مقيدا بالسكوتي لانصراف المطلق الى غيره

وقع منهم شيء فلعله وقع ممن يعتقد حجيته [1] أو على وجه الالزام أو على وجه الاستئناس به. وأيضاً فالاستدلال به اثبات للشيء بنفسه فان القول المنتشر مع عدم الانكار هو قول البعض وسكوت الباقين . قوله «فرع الخ» اعلم انه اذاقال بعض المجتهدين قولا ولم ينتشر ذلك القول بحيث يعلم انه بلغ الجميع ولم يسمع من

---

(١) قال الاسنوى « والجواب بالمنع أى لانسلم أنهم كانوا يتمسكون به الخ » أقول قد علمت ان من قال انه حجة يستدل بأن سكوت العلماء في مقام البحث والمناظرة ومضى المدة الكافية عادة لذلك وعدم استقرار المذاهب على وجه ما قدمناه يظن منه الموافقة عادة وان من اطلق عليه بعد ذلك اسم الاجماع السكوتي فلأن تعريف الاجماع يصدق عليه ومن نفى اسم الاجماع عنه كأبي هاشم فانما نفى الاسم المطلق لااسم الاجماع المقيد بالسكوتي فابو هاشم لايرضى بما نسبوه اليه من الاستدلال بل هو استدلالهم . والجواب عنه لاعن دليل أبي هاشم ومن وافقه يؤيد ذلك قول صاحب جمع الجوامع وشرحه وفي كونه اجماعا حقيقة تردد مثاره ان السكوت المجرد عن امارة رضا وسخط مع بلوغ الكل أى كل المجتهدين الواقعة ومضى مهلة النظر عادة عن مسألة اجتهادية تكليفية قال فيها بعضهم بحكم وعلم به الساكتون وهو صورة السكوتى هل يغلب ظن الموافقة أى موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظراً للعادة فى مثل ذلك فيكون اجماعا حقيقة لصدق تعريفه عليه وان نفي بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به. ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح أنه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذاك .وفى هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال الثلاثة المصدر بها المسألة وبيان لمدرك وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف اه أي تحقيق لحاصل ما اجتمعت الاقوال الثلاثة على الخلاف فيه وهو أنه اجماع حقيقة أي حجة أولا . وأما انه هل يسمى باسم الاجماع فليس حاصل الثلاثة بل حاصل الثاني والثالث فقط. قال العطار وبيان ذلك التحقيق أن مفاد هذا الكلام أنه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة وهو حاصل القول الثاني والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل القول الاول اه

احد ما يخالفه فهل يكون كما اذا قال البعض وسكت الباقون عن انكاره ام لا(١)
اختلفوا فيه كما قاله فى المحصول فمنهم من قال يلحق به لان الظاهر وصوله اليهم
ومنهم من قال لا يلحق به لانا لا نعلم هل بلغهم أم لا واختاره الآمدى ومنهم
من قال ان كان ذلك القول فيما تم به البلوى اى فيما تمس الحاجة اليه كمس الذكر
فيكون كقول البعض وسكوت الباقين لان عموم البلوى يقتضي حصول العلم به
وان لم يكن كذلك فلا لاحتمال الذهول عنه. قال الامام وهذا التفصيل هو الحق
ولهذا جزم به فى الكتاب . قال :

« الباب الثالث ـ فى شرائطه

وفيه مسائل

الاولى أن يكون فيه قول كل عالمى ذلك الفن فان قول غيرهم بلا دليل فيكون
خطأ فلو خالفه واحد لم يكن سبيل الكل. قال الخياط وابن جرير وأبو بكر الرازي
المؤمنون يصدق على الاكثر. قلنا مجازا. قالوا عليكم بالسواد الاعظم. قلنا يوجب

---

(١) قال الاسنوي « اعلم انه اذا قال بعض المجتهدين الخ » أقول ان
موضوع المسئلة السابقة كما يؤخذ من جمع الجوامع وشرحه ومسلم الثبوت
وشرحه ان يفتى بعض المجتهدين أو يقضى قبل استقرار المذاهب ويسكت
الباقون عن المخالفة وقد مضت مدة النظر والتأمل عادة ولا تقية هناك لخوف
ولا مهابة وكان السكوت مجرداً عن امارة رضا وسخط وكانت المسئلة اجتهادية
تكليفية مع بلوغ الكل وان الجلال قال اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو لم
يمض زمن مهلة النظر عادة فلا يكون من محل الاجماع السكوتى اه . فان هذا
صريح في انه اذا لم يعلم الكل بالواقعة لايكون من محل الاجماع السكوتى
وموضوع هذا الفرع فيما لم ينتشر بحيث انه لم يبلغ الجميع فلا يكون من محل
السكوتى قطعاً نعم اذا كان مما تعم به البلوى قد يقال انه حجة لانه اذا كان
كذلك فلا بد من خوض غير القائل فيه ويكون بالموافقة لانتفاء ظهور المخالفة
بخلاف مالم تعم به البلوى فيكون المراد هنا الخلاف في اصل الحجية من غير

عدم الالتفات الى مخالفة الثلث » أقول عقد المصنف هذا الباب لبيان مايكون شرطاً في الاجماع ومالا يكون شرطاً فيه مما يظن انه شرط وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع في كل فن من الفنون[1] يشترط ان يكون فيه قول جميع

رعاية التفاصيل السابقة فى السكوتى واما اذا كان مما تعم به البلوى وتكرر فيه السكوت فقد علمت انه لا يصح ان يكون محلا للنزاع بل هو حجة قطعاً كما سبق

(١) قال الاسنوى « وذكر فيه خمس مسائل الاولى ان الاجماع فى كل فن الخ » أقول تقدم انه يعلم من تعريف الاجماع انه لابد فيه من اتفاق كل المجتهدين فى عصر لان اضافة مجتهد الى الامة تفيد العموم وعليه الجمهور فيضر مخالفة الواحد وقيل يضر الاثنان دون الواحد وقيل يضر الثلاثة دون الواحد والاثنين وقيل يضر مخالفة من بلغوا عدد التواتر دون من لم يبلغوه اذا كان غيرهم اكثر منهم وقيل تضر مخالفة من خالف ان ساغ الاجتهاد فى مذهبه بأن كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فان لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته وقيل تضر مخالفة من خالف ولو كان واحداً فى أصول الدين لخطره دون غيره من العلوم وقيل لا يكون الاتفاق مع مخالفة البعض اجماعاً بل يكون حجة اعتباراً للاكثر فالاقوال سبعة وهذا الاخير لا يخالف فى كون اتفاق الكل اجماعاً وانما يقول ان قول الاكثر اذا كان المخالف نادراً حجة واجماع أيضا قال العضد لو ندر المخالف مع كثرة المجتمعين لم يكن اجماعاً قطعيا لما ذكرنا ان الادلة لا تتناوله لكن الظاهر انه يكون حجة لانه يدل ظاهراً على وجود راجح أو قاطع لانه لو قدر كون متمسك المخالف النادر راجحا والكثيرون لم يطلعوا عليه أو اطلعوا وخالفوه غلطاً أو عمداً كان في غاية البعد قال السعد على قوله لم يكن اجماعا قطعيا معناه انه لا يكفر جاحده لكن يكون اجماعاً ظنيا يجب على المجتهد العمل به اه . فعلم انه ليس زائداً على الادلة الخمسة بل هو فرد من افراد الاجماع وعلى هذا فالاجماع المشترط فيه اتفاق الجميع انما هو الاجماع القطعى عند هذا القائل ومنه ظنى أما عند الجمهور فما وقع فيه المخالفة ليس باجماع

علماء ذلك الفن في ذلك العصر فلا عبرة بقول العوام[١] ولا بقول علماء فن في غير فنهم لان قولهم فيه يكون بلا دليل لكونهم غير عالمين بادلته[٢] والقول بلادليل

لان قوله عليه الصلاة والسلام «لا تجتمع أمتى على ضلالة» انما يتناول اجماع الكل دون البعض ولو ندر والحاصل انه اذا اتفق كل المجتهدين في عصر صريحا فالصحيح انه قطعي ولم يخالف فى ذلك الا شرذمة من الخوارج والشيعة كما تقدم فان لم يتفقوا صريحاً بل كان هناك سكوت فان تكرر السكوت كان حكمه حكم الاتفاق صريحاً وكذا اذا كان فيما تعم به البلوى وعلم بلوغ الواقعة التى تعم بها البلوى وسكتوا بعد استيفاء الشروط المتقدمة كان فى حكم الصريح . وأما السكوتى فيما لم تعم به ولم يتكرر السكوت وقد علم بلوغ الواقعة للكل ففيه الخلاف فاكثر الحنفية على انه قطعى وغيرهم على انه ظنى وعلى كل حال فهو اجماع وحجة على الصحيح وان لم يعلم بلوغ الواقعة للجميع ولكن لم يظهر خلاف فالحق انه ليس اجماعاً اصلا الا اذا كان فيما تعم به البلوى فالحق انه اجماع سكوتى وأما اذا وجد مخالف نادر فالجمهور على انه ليس باجماع والبعض على انه اجماع وعلى كل حال فهو حجة ظنية لما ذكره العضد والسعد . فخذ هذا الحاصل الشامل فانك لاتجده فى غير هذه العجالة

(١) قال الاسنوى « فلا عبرة بقول العوام الخ » أقول قال في جمع الجوامع تفريعا على تعريف الاجماع فعلم اختصاصه بالمجتهدين واعتبر قوم اتفاق العوام للمجتهدين مطلقاً أى فى المشهور والخفى وقوم فى المشهور دون الخفى كدقائق الفقه بمعنى اطلاق ان الامة اجتمعت أي ليصح هذا الاطلاق لا بمعنى افتقار الحجة اللازمة للاجماع اه مع زيادة من شرحه للجلال .وبهذا تعلم المراد من عدم اعتبار العوام ومن اعتبارهم هنا

(٢) قال الاسنوى « ولا بقول علماء فن فى غير فنهم الخ » أقول لانهم اذا كانوا غير مجتهدين في ذلك الفن فهم بالنظر اليه من العوام فهم مقلدون فكان قولهم فيه قولا بلا دليل الخ فهم فى الحقيقة داخلون فى العوام وقد علمت حقيقة قول من يقول باعتبار اتفاقهم وان المراد منه انه معتبر في صحة اطلاق اسم اجماع الامة لا في افتقار الحجة اللازمة للاجماع وان كانوا مجتهدين فيه فهم من

خطأ لا يعتد به ومنهم من اعتبر قول الاصولى في الفقه اذا كان متمكناً من الاجتهاد فيه[1] واختاره الامام ومنهم من عكس ومنهم من قال لا بد من موافقة العوام ايضاً[2] واختاره الآمدى. قوله «فلو خالفه» اى يتفرع على اشتراط قول جميع المجتهدين انه اذا خالف واحد فلا يكون قول غيره اجماعا ولا حجة لان ادلة الاجماع كقوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) لا تتناول ذلك لان قول البعض ليس هو

علمائه فلا بد من اتفاقهم

(١) قال الاسنوى « ومنهم من اعتبر قول الاصولى الخ » أقول قال فى جمع الجوامع واعتبر آخرون الاصولى في الفروع . قال الجلال . فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الاصولى والصحيح المنع لانه عامى بالنسبة اليها انتهى. وبهذا تعلم انه اذا كان الاصولى متمكنا من الاجتهاد فى الفقه كان وفاقه لمجتهدي عصره معتبراً قطعا لانه واحد منهم لان كل مجتهد في الفقه أصولى والا ما أمكنه الاجتهاد فالصواب حذف هذا القيد لان الخلاف ليس فيه وانما الخلاف في الاصولى الذى هو عامي بالنسبة للفقه فهو داخل في عموم ماقبله من انه لا عبرة بقول علماء فن في غير فنهم كما هو واضح. قال امام الحرمين في البرهان ذكر القاضى ابو بكر ان الاصولى الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه ووفاقه والذي ذهب اليه الاصوليون خلاف ذلك فان الذي وصفه القاضي رحمه الله ليس من المفتين ومن لم يكن منهم ووقعت له واقعة لزمه ان يستفتى المفتين فيها فهذا اذاً من المقلدين ولا اعتبار باقوالهم فانهم تابعون غير متبوعين وحملة الشريعة متبوعون والمقلدون فيها تبع اه . ولعل الاسنوى اغتر بقول القاضى الاصولى الماهر المتصرف في الفقه يعتبر خلافه ووفاقه ففهم من ذلك المتمكن من الاجتهاد في الفقه من انه ليس كذلك كما هو صريح عبارة امام الحرمين في البرهان ولا يلزم من كونه ماهراً متصرفاً في الفقه ان يكون مجتهداً عنده ملكة استنباط الاحكام العملية الشرعية من أدلتها التفصيلية

(٢) قال الاسنوي « ومنهم من قال لا بد له من موافقة العوام أيضاً » أقول قد علمت مراد هذا القائل فتذكر

سبيل الكل وهذا هو اختيار الامام والآمدى .وقال ابن الحاجب انه اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا قطعياً [1] قال لكن الظاهر انه حجة لانه يبعد ان يكون الراجح مع الاقلين وقال ابو الحسين الخياط ومحمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي ينعقد الاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كما نقله عنهم الامام وعبر المصنف عنه بالاكثر. واستدلوا بأمرين [2]: احدهما ان لفظ المؤمنين الوارد في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) وفي غيره من الادلة يصدق على اكثر المؤمنين كما يقال للبقرة انها سوداء وان كان فيها شعرات بيض واذا صدق على الاكثر كان قولهم حجة لانه سبيل المؤمنين. وجوابه ان لفظ المؤمنين انما يصدق على الاكثر مجازا فان الجمع المعرف بال حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين الثاني قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» وجه الدلالة انه امر باتباع السواد الاعظم والسواد الاعظم هم الاكثر فيكون قولهم حجة . وأجاب في المحصول بان السواد الاعظم هم كل الامة لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه ولولا ما ذكرناه لكان نصف الامة اذا زاد على النصف الآخر بواحد

(١) قال الاسنوي «وقال ابن الحاجب اذا ندر المخالف لا يكون اجماعا الخ» أقول قد ذكرنا ما يتعلق بهذا قريبا فتذكره

(٢) قال الاسنوى «واستدلوا بامرين الى آخر ما قال» أقول حاصل الاول أن يحمل لفظ المؤمنين في قوله تعالى (ويتبع غير سبيل المؤمنين) ولفظ أمتي في قوله عليه السلام «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وغير ذلك من الالفاظ التي ظاهرها العموم على ان المراد منها الاكثر. وحاصل الجواب ان اراد البعض من لفظ العام مجازاً سواء كان البعض كثيراً أو قليلا فلا يجوز العدول عن الحقيقة وهو العموم الى المحل الا بقرينة تخصص العام. وحاصل الثانى انهم حملوا قوله عليه الصلاة والسلام «عليكم بالسواد الاعظم» على الاكثر. ومحصل الجواب اننا لو سلمنا ان المراد منه الاكثر فالكل فرد من افراد مفهوم الاكثر لان كل ما عدا الكل فالكل اعظم منه واكثر . وهذا جواب بالتسليم وقلب الدليل على الخصم وجعله عليه لا له وهو واضح وقد قدمنا ما يتعلق أيضا بهذه المسئلة فتذكر

يكون قولهم حجة وليس كذلك .واليه اشار المصنف بقوله مخالفة الثلث وهو بضم الثاء اى ثلث الامة ويحتمل أن تكون الثاء مفتوحة وان يكون المراد الثلاث التي هي اسم العدد فان الجماعة الذين نقل المصنف عنهم الخلاف في هذه المسئلة يسلمون ان مخالفة الثلاثة قادحة كما اقتضاه كلام الامام. ونقل الآمدى عن قوم ان عدد الاقل ان بلغ عدد التواتر قدح في الاجماع والا فلا قال

« الثانية لا بد له من سند لان الفتوى بدونه خطأ. قيل لو كان فهو الحجة. قلنا يكونان دليلين . قيل صححوا بيع المراضاة بلا دليل . قلنا لا بل ترك ا كتفاء بالاجماع » أقول ذهب الجمهور الي أن الاجماع لا بد له من شيء يستند اليه من نص أو قياس لان الفتوى بدون المستند خطأ لكونه قولا في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطأ . ولقائل أن يقول انما يكون خطأ عند عدم الاجماع عليه أما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق [1] وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم انه لا يشترط

---

(١) قال الاسنوى «ولقائل ان يقول انما يكون خطأ عند عدم الاجماع أما بعد الاجماع فلا الخ » أقول حاصله أنه يستدل علي كون الفتوى بلا دليل ليست خطأ بنفس الاجماع مع أن حجية الاجماع ليست الا لانه اتفاق المجتهدين من حيث هم مجتهدون واذا كانت الفتوى لا عن دليل واجتهاد فليست هي قول المجتهد من حيث هو مجتهد وذلك لان الفتوى لا عن دليل لما كانت حراما لا يجتريء عليه عدل خصوصاً اذا كان مجتهداً ولو اجترأ صار فاسقا فلم يبق أهلا للاجماع ولا للتكريم فلا اعتداد بقولهم فقول من قال ان اتفاق المفتين من هذه الامة لا يكون على خطأ سواء قالوا بالاجتهاد أولا تكريما لهذه الامة ممنوع لان ذلك فرع ان يوجد مفت في الامة يفتي بلا دليل ولا يوجد لانه لو أفتى بلا دليل لم يكن عدلا فلا يقبل قوله ولا يستحق التكريم ولذلك قال في مسلم الثبوت لا اجماع الا عن مستند على المختار. لنا أولا الفتوى بلا دليل شرعى حرام واذ ليس دليل غير الاتفاق فقول كل يتوقف على قول كل وبالعكس وهو ظاهر فلزم الدور اه مع زيادة من شرحه لايضاحه. وأما قول شارحه وقد يقال انما يلزم من الفتوى لا عن دليل احتمال الخطأ لا وقوعه وأيضا لا يلزم من حرمة الافتاء

المستند بل يجوز صدوره عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب[١] . ولما حكى الامام هذا المذهب عبر عن التوفيق بالتبخيت تبعا لصاحب المعتمد وهو بالخاء المعجمة وظن صاحب التحصيل أن المراد بالتبخيت هو الشبهة فصرح به وهو مردود فانه غير مطابق للادلة ولان الامام قد نص في المسئلة التي تلى هذه على جواز الاجماع عن الشبهة واقتضى كلامه انه لاخلاف فيها والمراد بالشبهة هو الدليل الظنى كاخبار الآحاد والعمومات قوله «قيل لو كان » اى احتج الخصم بوجهين! أحدها أن الاجماع لو كان له سند لكان ذلك السند هو الحجة وحينئذ فلا يكون للاجماع فائدة . وأجاب المصنف بأن الاجماع والسند يكونان دليلين واجماع

من غير دليل الخطأ فى الحكم المفتى به بل للاجماع تأثير فى الاصابة فقدروه بما ذكرنا لان القول فى الاحكام الشرعية بلا دليل من الشارع حرام وخطأ يقيناً لانه اختراع فى الشرع واحداث فى الدين فالمفتى بلا دليل لا يقبل قوله قطعاً فكان لا بد من مستند في الواقع ونفس الامر . ولذلك قال فى جمع الجوامع وشرحه ولا بد له أي للاجماع من مستند والا لم يكن لقيد الاجتهاد المأخوذ في التعريف معنى وهو الصحيح فان القول فى الدين بلا مستند خطأ اه.وقال في التحرير وشرحه : لا اجماع الا عن مستند أى دليل قطعى أو ظني اذ رتبة الاستدلال باثبات الاحكام ليست للبشر والا لو جاز الاجماع لا عن مستند انقلبت الاباطيل صوابا أو اجمع على خطأ لان الاجماع قول كل من المجمعين وقول كل بلا دليل محرم لانه اثبات للشرع بالتشهى وهو باطل فكونه بلا مستند باطل اه

(١) قال الاسنوى « وحكى الآمدى وغيره عن بعضهم الخ » أقول قال الفريق القائل بانه لابد للاجماع من مستند يستحيل عادة اتفاق الكل لا لداع فلا يوجد اتفاق من غير دليل وتجويز العلم الضرورى بان يحدث العلم الضرورى فيقع الاتفاق عليه أو توفقهم للصواب بان يقع فى قلوبهم ما هو صواب ابعد وبهذا يندفع ماحكاه الآمدي وغيره عن بعضهم

الدليلين على الحكم جائز ومفيد[١] وأجاب ابن الحاجب ايضاً بان فائدته سقوط البحث عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل انعقاد الاجماع لكونه مقطوعا به وبأن ما ذكروه يقتضي أنه لا يجوز انعقاده عن دليل ولا قائل به . الوجه الثاني انه لو توقف الاجماع على السند لم يقع بدونه لكنه قد وقع فانهم أجمعوا على صحة بيع المراضاة بلا دليل.وجوابه انا لا نسلم انهم اجمعوا عليه من غير دليل فان غاية ذلك أنهم لم ينقلوه اكتفاء بالاجماع فانه أقوى وعدم نقل الدليل لا يدل على عدمه . واعلم أن دعوى الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد فقلده فيه الامام ومن تبعه [٢] فان أرادوا به المعاطاة وهو الذى فسره به القرافى فهو باطل عند الشافعي وان أرادوا غيره فلا بد من بيانه وبيان انعقاد الاجماع فيه من غير سند. قال:

« فرعان الاول يجوز الاجماع عن الامارة لانها مبدأ الحكم.قيل الاجماع على جواز مخالفتها .قلنا قبل الاجماع قيل اختلف فيها . قلنا منقوض بالعموم وخبر الواحد . الثاني الموافق لحديث لايجب أن يكون منه خلافا لابي عبد الله البصرى لجواز اجتماع دليلين » أقول اذا فرعنا على ان الاجماع لابد له من سند فذلك السند يجوز ان يكون نصاً ويجوز ان يكون ظاهراً وهل يجوز ان يكون أمارة يعنى قياساً فيه مذاهب حكاها الامام اصحها عنده وعند الآمدى واتباعهما كابن الحاجب انه جائز وواقع [٣] واستدل عليه الآمدى وابن الحاجب

---

(١) قال الاسنوى « واجاب المصنف بان الاجماع والسند يكونان دليلين» أى وتعاضد الدليل بدليل آخر من أعظم الفوائد

(٢) قال الاسنوى « واعلم ان دعوي الاجماع على بيع المراضاة ذكره أبو الحسين في المعتمد الخ » أقول ما قاله الاسنوى وجيه ولذلك لم يتعرض لهذا غير الامام واتباعه كالمصنف

(٣) قال الاسنوى «وهل يجوز ان يكون أمارة أى قياسا فيه مذاهب حكاها الامام اصحها عنده الخ » أقول كما اختاره من ذكروا اختاره أيضا صاحب جمع الجوامع وجعله معلوما من تعريف الاجماع فقال ثم شرحه وعلم انه أي الاجماع

باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياساً على لحمه وعلى اراقة الشيرج ونحوه اذامات فيه الفأرة قياساً على السمن وعلى امامة أبى بكر قياساً على تقديمه في الصلاة [1]

قد يكون عن قياس لان الاجتهاد المأخوذ في تعريفه لا بد له من مستند كما سيأتي والقياس من جملته خلافا لمانع ذلك أى الاجماع عن قياس أو مانع وقوعه أو في القياس الخفى دون الجلى اه . وجعل صاحب مسلم الثبوت المخالفين فى ذلك هم الظاهرية وزاد شارحه ابن جرير الطبرى فقال مع شرحه جاز كون المستند قياسا خلافا للظاهرية وابن جرير الطبري فبعضهم منع الجواز عقلا وبعضهم منع الوقوع وان جاز عقلا اه وعلى هذا فمن عدا الظاهرية وابن جرير الطبرى من العلماء متفقون على جواز ان يكون القياس مستنداً للاجماع .قال الجلال فى شرحه على جمع الجوامع ووجه المنع فى الجملة ان القياس لكونه ظنيا فى الاغلب تجوز مخالفته لا رجح منه فلو جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة الاجماع وأجيب بانه انما تجوز مخالفته اذا لم يجمع على ما ثبت به وقد اجمع على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة نحو الزيت اذا وقعت فيه فأرة قياسا على السمن اه ولذلك قال فى مسلم الثبوت وشرحه لنا لامانع يقدر فى القياس من وقوعه مستنداً الا الظنية والا فهو حجة من حجج الله تعالى وليست الظنية مانعة كظاهر الكتاب فانه ظنى وقد يقع مستنداً للاجماع اه

(١) قال الاسنوى « وعلى امامة ابي بكر قياسا على تقديمه فى الصلاة الخ » أقول في التيسير قال ابن مسعود لما قبض النبى صلى الله عليه وسلم قال الانصار منا أمير ومنكم أمير فاتاهم عمر فقال ألستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر أن يصلى بالناس فايكم تطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ بالله أن نتقدم ابا بكر حديث حسن أخرجه أحمد والدارقطنى عن أمير المؤمنين على بن ابى طالب قال له قائل حدثنا عن ابى بكر قال «ذلك رجل سماه الله الصديق على لسان جبريل خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا فنرضاه لدنيانا » لكن اعترض على هذا الكمال فى التحرير بان هذا من دلالة النص لامن القياس فالمستند حينئذ النص دونه فان من تقدم في أمر دينى وأمور الدين أهم من أمور

والثاني انه جائز ولـكنه غير واقع . والثالث ان كان القياس جلياً جاز والا فلا . والرابع ممتنع مطلقاً . واقتصر المصنف على ذكر الخلاف في الجواز واختـار انه يجوز مطلقاً واستدل عليه بأن الامارة مبدأ للحكم الشرعي اي طريق اليه فجاز ان تكون سندا للاجماع بالقياس على الدليل.واستدل المانعون بوجهين : احدهما

الدنيا وأهم أمور الدين الامامة في الصلاة فاولى ان يتقدم في أمور الدنيا وقد اعترض صاحب مسلم الثبوت على ذلك بما معنـاه لا نسلم أولوية امامـة الصلاة فان رجلا يكون اولى بامامة الصلاة دون امامة الدنيا ولو سلم أولوية امام الصلاة فدلالة النص ما يكون فهم المناط فيها لغة واماههنافهم المناط لغة ممنوع لتوقف علي وغيره واتفاقهم على عدم النص في الخلافة وهو اعتراض ساقط غير مقبول لما علمت ان علياً نفسه قال «خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم رضيه لديننا نرضاه لدنيانا »وأن عمر لما قال« ألستم تعلمون أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أبا بكر ان يصلي بالناس فأيكم تطيب نفسه ان يتقدم أبا بكر »فقالوا «نعوذ بالله ان نتقدم ابا بكر»وما ذاك الا لان المناط مفهوم لغة والا لاحتاجوا الى نظر وتأمل في مقالة عمر وعدم النص شيء ودلالته شيء آخر لان النص صريح لايغفل عنه . ودلالته تشبه القياس فقد يغفل عنها ويحتاج الى التنبيه. الا ترى أن الائمة من الحنفية والشافعية كثيراً ما اختلفوا في مواضع انها من دلالة النص أو من القياس على ما يأتي في مبحث القياس .وأيضاً ان الذي قدم أبا بكر للصلاةوجعله خليفة له فيها هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على صلوح الصديق الا كبر للامامة وكان ذلك ثابتاً عندهم قطعاً وانما كان بحثهم في الاولوية من الصالحين للامامة ولا شك أن من جعله رسول الله صلى الله عليه وسلم أولى بامامة الصلاة وهي من الاهمية على ماعلمت يكون افضل الجميع ومن هو أفضل يكون أولى بالامامة الـكبرى.ولا شك ان الامر بالتقديم فيماكان أهم وموجبا للصفات الـكاملة الفاضلة يفهم منه عرفا انه أولى في أمر فيه مدخل لتلك الصفات . على انه لااجماع هنا على ما هو الراجح لمخالفة واحد من اجلاء الصحابة وهو سعد بن عبادة رضي الله عنه وان كان خلافه لايمنع كون ما

انَّ الاجماع منعقد على انه يجوز للمجتهد مخالفة الامارة فلو صدر الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفته لان مخالفة الاصل تقتضي مخالفة الفرع لكن مخالفة الاجماع ممتنعة اتفاقا كما مر . وأجاب المصنف بأنه انما يجوز مخالفة الامارة قبل الاجماع على حكمها وأما اذا اقترن بها الاجماع فلا لاعتضادها به . الثاني أن العلماء مختلفون فى الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لان من لا يعتقد حجيتها من المجتهدين لا يوافق القائل بحجيتها .وجوابه أن ذلك منقوض بالعموم وخبر الواحد[1] فان الخلاف قد وقع في حجيتهما كما تقدم فى

اتفق الاكثر حجة لكون المخالف واحداً وهو نادر . لكنه يمنع كون ذلك الاتفاق اجماعاً وانعقاد الامامة لا يتوقف على الاجماع لان المبايعة من فروض الكفاية كما لايخفى فالتمثيل به غير صحيح على كل حال . وبذلك اندفع اعتراض صاحب مسلم الثبوت بمنع الاولوية الذى طواه تحت قوله ولو سلم واعتراضه بان المناط لا يفهم لغة لما علمت ان الالوية ظاهرة ظهوراً بينا والمناط مفهوم عرفا فمعرفته لاتتوقف على استنباط المجتهد . وأما توقف أمير المؤمنين علي بن أبي طالب فلم يكن لشبهة في أولوية أبي بكر بالامامة لما مر فدعم فهمه ممنوع.وأما قولهم لا نص فمعناه لا نص جلي على هذا ولكن ان أمره صلى الله عليه وسلم أبا بكر بامامة الصلاة كان اشارة منه صلى الله عليه وسلم الى تقدمه في الامامة الكبرى علي ما يقتضيه ما في صحيح مسلم «ادعي أبا بكر اباك وأخاك حتى اكتب كتابا فاني اخاف ان يتمنى متمن ويقول قائل انى أولى ويأبى الله والمسلمون الا ابابكر» قال ذلك جوابا لما قالت أم المؤمنين أبو بكر لا يملك نفسه حين يقوم مقامك لو أمرت عمر.وهذا يدل دلالة ظاهرة علي أن تقديمه للصلاة لئلا يقول أحد أنا أولى بالامامة فاحفظ وتحقق به فانه هو الحق وينفعك ان شاء الله يوم القيامة

(١) قال الاسنوى « وجوابه ان ذلك منقوض بالعموم الخ » أقول أى ان الاجماع قد ينعقد بناء على حكم العام مع ان العموم مختلف فيه وعلى الحكم المأخوذ من خبر الآحاد لكن هذا الاخير انما يتم عند من لا يجعل خبر الآحاد كالقياس وأما من جعله في الخلاف كالقياس فلا يتم الاستدلال به . على ان كلام

موضعه مع جواز صدور الاجماع عن كل منهما اتفاقاً . الفرع الثانى الاجماع الموافق لمقتضى حديث لا يجب ان يكون صادرا عنه[١] لانه يجوز اجماع دليلين على المدلول الواحد وحينئذ فيجوز أن يكون سند الاجماع دليلا غير ذلك الحديث. وقال ابو عبد الله البصرى يجب استناده اليه [٢] ونقله ابن برهان في الاوسط عن الشافعى لانه لا بد له من سند كما تقدم وقد تيقنا صلاحية هذا له والاصل عدم غيره وقال القاضى عبد الوهاب المالكى فى ملخصه ان كان الخبر متواترا فلا خلاف فى وجوب استناده اليه وان كان من الآحاد فان علمنا ظهور الخبر بينهم وانهم عملوا بموجبه لاجله فلا كلام وان علمنا ظهوره بينهم وانهم عملوا بموجبه ولكن لم نعلم انهم عملوا لاجله ففيه ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم والا فلا وان لم يكن ظاهرا بينهم لكن عملوا بما يتضمنه فلا يدل على انهم عملوا من أجله وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته فيه خلاف[٣] منهم من قال لا يدل كما ان حكم الحاكم لا يدل

المانع انما يتم اذا سلمنا انه لايخلو عصر عن نفاة القياس ونحن لانسلمه لان الخلاف حادث فيجوز خلو العصر عن نفاته فينعقد الاجماع من غيرهم . على اننا لو سلمنا ان الخلاف قديم وليس بحادث فلنا ان نمنع عدم الخلو من نفاته لانه لا يلزم ان يكون النافى ممن هو أهل الاجماع بل يجوز ان يكون من المبتدعة أو غير مجتهد

(١) قال الاسنوى « الثاني الاجماع الموافق لمقتضى حديث الخ » أقول هو مذهب الجمهور

(٢) قال الاسنوى « وقال ابو عبد الله البصرى الخ » أقول هو مذهب الكرخي من الحنفية وأبى هاشم والبصرى المعتزلين فى جماعة معهم

(٣) قال الاسنوى « وهل يكون اجماعهم على موجبه دليلا على صحته الخ » أقول ذهب الكرخى وأبو هاشم وابو عبد الله البصرى في جماعة الى انه يدل لانهم متى وافقوا موجبه كان عملهم مستنداً اليه فوجب لذلك أن يكون صحيحاً قطعاً ولولم يقطع بصحته احتمل ان يكون الاجماع على الخطأ فلا يكون الاجماع

على صدق الشهود والصحيح دلالته عليه لان السمع دل على عصمتهم بخلاف الشهود . قال :

قطعي الموجب . وذهب الجمهور الى انه لايدل على صحته قطعاً وانما يدل على صحته ظنا واختاره الآمدى وصاحب البديع لاحتمال كون عملهم أوعمل بعضهم بغير الخبر المذكور من الادلة لا بذلك الخبر لجواز قيام الادلة الكثيرة على المدلول الواحد وحينئذ لايدل عملهم على صحته لجواز عدم علمهم به ولو فرض علمهم به لم يلزم احتمال الاجماع للخطأ على تقدير كونه مفيداً للظن لانه كاف فى العمل به للقطع باصابتهم فى العمل بالمظنون كخبر الواحد والقياس ومع هذه الاحتمالات لايقطع بصحته وانما يكون ذلك هو الغالب على الظن . وتحقيقه كما أشار اليه سراج الدين الهندي ان الاجماع الموافق لحكم الخبر يفيد القطع بحقية الحكم ولا يستلزم القطع بصحة الخبر بمعنى ان الخبر بلفظه سمعه راويه فلان منه عليه الصلاة والسلام. وبهذا تعلم انقول الاسنوى «منهم من قال لايدل الخ» ان اراد انه وجد من ينفي دلالته على صحة الخبر مطلقاً ولو ظنا فليس بصحيح وان اراد انه لا يدل قطعاً وان كان يدل ظناً فهـذا هو مذهب الجمهور وهو الصحيح ولكن لايصح تعليله بقوله لان السمع دل على عصمتهم لان الدليل انما دل على عصمتهم فيما أجمعوا عليه وهم هنا انما اجمعوا على الحكم المستفاد من الخبر لا على صحة الخبر وكونه مقطوعا بسماعه منه صلى الله عليه وسلم كما ان حكم الحاكم متى صدر كان مجمعاً عليه واجب التنفيذ ولا يلزم من ذلك القطع بصدق الشهود فكذلك هنا لا يلزم من القطع بما اجمعوا عليه من الحكم القطع بصحة الحديث لجواز ان يكون غير صحيح واجماعهم انما كان مستنداً الى غيره من الادلة . وهذا كله انما يتم اذا لم يعلم ان الخبر هو مستند الاجماع أما اذا علم انه مستنده بان صرحوا بالاستدلال به على الحكم كان اجماعهم على الحكم بالاستدلال بهـذا الخبر اجماعا على ان الخبر صالح للاحتجاج به فيجب كونه حجة مطابقا لنفس الامر قطعا والحجة اتفاقاً ليست الا قول صاحب الشرع فحينئذ كون هذا الخبر قولا له قطعي فالحكم وخبرية الخبر كلاهما اجماعيان مقطوعان . ولا يرد عليه ان

« الثالثة لا يشترط انقراض المجمعين لأن الدليل قام بدونه قيل وافق الصحابة على رضى الله عنه فى منع بيع أم الولد ثم رجع ورد بالمنع . الرابعة لا يشترط التواتر فى نقله كالسنة . الخامسة اذا عارضه نص أول القابل له والا تساقطا » أقول هل يشترط فى انعقاد الاجماع موت المجمعين أم لا اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لا يشترط[1] وقال الامام أحمد وابن فورك يشترط. وفصل الآمدى بين الاجماع السكوتى وغيره على ماتقدم ايضاحه هناك[2]. وقال امام الحرمين ان قطعوا

أهل الاجماع انما استدلوا به للصحة فتكون الصحة مقطوعا بها دون السماع فلا يلزم القطع بالخبرية على ان ظن السماع لابد منه والا لم يكن حجة فاذا ظن الكل السماع صار السماع مجمعاً عليه فيكون قطعيا البتة. وما قيل انه حينئذ يتم ما قاله ابن الصلاح من قطعية مرويات الشيخين للاجماع على الصحة ممنوع لأن الاجماع على صحة مروياتهما ممنوع وقد تقدم الكلام على هـذا فى قسم السنة عند الكلام على ما اذا اجمعوا على مايوافق حكم خبر وهما مسئلتان مختلفتان فى الموضوع ولكنهما متلازمتان فموضوع المسئلة المتقدمة ان الاجماع اذا وافق خبرا هل يدل على أن الخبر هو مستند الاجماع أولا وما هنا موضوعها ان الاجماع على موافقة خبر مستندين اليه في اجماعهم هل يدل على انه مسموع من النبي صلى الله عليه وسلم قطعاً فيكون مجمعاً على صحته أو لا يكون كذلك . وبهذا علمت ان الخبر الموافق للاجماع على نحوين : أحدهما أن يكون الخبر مستنداً للاجماع والآخر ان لايكون والظاهر ان دعوى الكرخي ومن معه في الاول وقد علمت انه لايخالفه فيه أحد فيحمل قول الجمهور على الثانى وهذا أيضاً لا يخالف فيه الكرخي ومن معه لجواز استناد المجمعين الى غيره من الادلة فتذكره

(١) قال الاسنوى « اختلفوا فيه فقال الامام واتباعه وابن الحاجب لايشترط الخ » أقول وهو مذهب المحققين ومنهم الحنفية

(٢) قال الاسنوي « وفصل الآمدى بين الاجماع السكوتى الخ » أقول أي فقال يشترط انقراض العصر فى الاجماع السكوتى دون الصريح القولى

بالحكم فلا يشترط[1] وان لم يقطعوا به بل اسندوه الى الظن فلا بد من تطاول الزمان سواء ماتوا أم لا واستدل المصنف على عدم الاشتراط بأن الدليل الدال على كون الاجماع حجة ليس فيه تعرض للتقييد بانقراضهم فيبقى على اطلاقهم[2] اذ الاصل

---

(١) قال الاسنوى «وقال امام الحرمين ان قطعوا بالحكم الخ» أقول المراد منه ان امام الحرمين قال ان كان مستند الاجماع قياسا فالانقراض شرط والا فلا كذا في مختصر ابن الحاجب وانما كان ذلك مرادا لان الفرض انهم أجمعوا وقطعوا بالحكم غير انه ان كان قطعهم بالحكم مستنداً الى قياس اشترط الانقراض والا فلا فالقطعية وعدمها راجعة الى المستند لا الى الحكم. والمراد بغير القطعي خصوص القياس ولكن الصحيح عند امام الحرمين ان الشرط اذا كان المستند قياساً تطاول الزمان لا انقراض العصر فلو ماتوا بغتة بعد الاتفاق فلا اجماع عنده مع وجود الانقراض لفقد التطاول عنده. وذهب البعض الى ان الانقراض شرط فى اجماع الصحابة فقط وكل هذه أقوال ضعيفة

(٢) قال الاسنوى « واستدل المصنف على عدم الاشتراط الخ » أقول معنى هذا ان الدليل كما قدمنا قائم على عصمة الامة من الخطأ عند اتفاقهم جميعاً بالنص وان المراد بالامة مجتهدو عصر فمتى وقع اتفاق كل المجتهدين فى عصر فقد وجد اتفاق الكل فوجب عصمة هذا الاتفاق عن الخطأ. وبهذا القدر يتم الدليل. وقد زاد بعض الاصوليين فقال وذلك الانقراض لامدخل له فى الاصابة ضرورة وهي زيادة للايضاح وأيضاً لو شرط انقراض العصر لما وجد اجماع لتلاحق المجتهدين مرة بعد أخرى فلو توقف الاجماع على الانقراض ووجد مجتهد وجب دخوله ثم يجب انقراضه فيوجد آخر فيجب دخوله قبل انقراضه وهكذا ويفرض القول بان تلاحق المجتهدين جائز عقلا وعادة لا واجب يلزم عدم تحققه فى زمان قد اجمعوا فيه على تحققه وهو زمان الصحابة والتابعين وتابعيهم وهذا يسلمه الخصمان فكان اجماعهم على تحقق الاجماع قبل انقراض المجمعين في زمن الصحابة معلوم الوقوع

عدم التقييد واستدل الخصم بأنه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم لاستلزام الرجوع مخالفة الاجماع[1] لكن الرجوع ثابت فان عليا وافق الصحابة رضى الله عنهم أجمعين فى منع بيع المستولدة[2] ثم رجع عنه فانه قال كان رأيي ورأى عمر أن

(١) قال الاسنوى « واستدل الخصم بانه لو لم يشترط لم يصح رجوع بعضهم الخ » أقول حاصله ان عدم اشتراط الانقراض يؤدى الى منع أحد المجتهدين من الرجوع عن مذهبه عند ظهور ما يوجب الرجوع ولو كان ذلك الموجب خبرا صحيحا واجب العمل واللازم باطل فكذا الملزوم. وأجيب بان هذا الدليل منقوض بجريانه بعد الانقراض أيضاً فانه يلزم منع المجتهد عن مخالفته مع وجود موجبه ولو كان الخبر صحيحا. وحاصل الجواب اننا نلتزم امتناع رجوع المجتهد عن الرجوع بعد اتفاق الكل ولا نسلم امكان وجود ما يوجب الرجوع لان الاجماع متى انعقد ولو فى لحة كان حجة قاطعة فلا يصح دليل فى مقابلته

(٢) قال الاسنوى « قلت الرجوع ثابت فان علياً وافق الصحابة الخ » أقول روى البيهقى عن أمير المؤمنين علي أنه خطب على منبر الكوفة فقال « اجتمع رأيي ورأى أمير المؤمنين عمر ان لاتباع أمهات الاولاد واما الآن فأرى بيعهن » فقال عبيدة السلماني : ريك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك » فاطرق علي رضى الله عنه ثم قال « اقضوا ما أنتم قاضون ، فانا أكره ان أخالف أصحابي » وفي رواية عبد الرزاق « رأيك ورأى عمر فى الجماعة أحب الي من رأيك وحدك فى الفرقة » فضحك على رضى الله عنه. كذا في فتح القدير . وعبيدة بفتح العين . قال فى الخلاصة مات النبي صلى الله عليه وسلم وهو في الطريق قال وهو نظير شريح فى العلم والقضاء اه. فقد ظهر من هذا ان الرجوع غير صحيح عند وقوع الاجماع مرة والا لما انكر عبيدة السلمانى على امير المؤمنين على وتوقف هو عن الرجوع كذا قالوا وفيه خفاء فان هذا انما يدل على اتفاق اميرى المؤمنين عمر وعلى لا على اتفاق آراء الكل وقول عبيدة ايضا لا يدل عليه لان الجماعة تقع على مافوق الاثنين ولذا قال أحب الينا ولم يقل رأيك خطأ قطعاً مخالف للاجماع. واما قول على « اقضوا ما انتم قاضون فانا اكره أن

لا يمين وقد رأيت الآن بيعهن فقال عبيدة السلماني رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك وأجاب المصنف بالمنع أي لا نسلم ثبوت الرجوع أو معناه لا نسلم ثبوت الاجماع قبل الرجوع وهو الذى ذكره فى المحصول قال لان كلام على وعبيدة انما يدل على اتفاق جماعة عليه لا على انه قول كل الامة ويؤيده ان جماعة من الصحابة قالوا بالجواز أيضا كما بيناه فى اتفاق العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول

المسئلة الرابعة ذهب الامام والآمدي وأتباعهما كابن الحاجب الى أن الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة لان الاجماع دليل يجب العمل به (١) فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على السنة وذهب الاكثرون كما قاله الامام الى انه ليس بحجة (٢) قال

اخالف أصحابي » فيحتمل ان يكون رجوعاً عن هذا القول الذى قاله أخيراً لرجوع رأيه الى ما كان عليه موافقاً فيه لعمر كما هو الظاهر ويحتمل انه لم يرجع عن هذا القول ولكن أمرهم بالثبات على ما كانوا عليه كراهية أن ينتقلوا عن رأي مجتهد التزموه على انفسهم .وأيضاً لو انعقد اجماع على عدم جواز البيع لكان قول أمير المؤمنين على اما خارقا لهذا الاجماع وشأنه اجل من ذلك واما لان الانقراض شرط عنده وهو ايضاً بعيد منه فتبين بهذا ان الرجوع لم يثبت وان الاجماع لم يثبت أيضاً . فقول المصنف ورد بالمنع يجب ان يراد منه منع كل من ثبوت الرجوع وثبوت الاجماع فكلاهما ممنوع الثبوت

(١) قال الاسنوى « ذهب الامام والآمدي واتباعهما كابن الحاجب الى ان الاجماع المنقول بطريق الآحاد حجة الخ » أقول وصححه في جمع الجوامع وحكى الجلال مقابله بقيل فقال وقيل ان الاجماع فى الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع قطعى فلا يثبت بخبر الواحد اه . وفيه انه لا يلزم من قطعية دلالته على الحكم قطعيته فى نفسه كما لا يلزم من قطعية الدال قطعية المدلول بل تارة يكون الدليل قطعى الدلالة والثبوت معاً وتارة يكون ظنيهما وتارة يكون قطعياً في احدهما ظنياً في الآخر فلا مانع من كون الاجماع قطعى الدلالة ظنى الثبوت

(٢) قال الاسنوى « وذهب الاكثرون كما قال الامام الخ » اقول الذى فى

الآمدى والخلاف ينبنى على أن دليل أصل الاجماع هل هومقطوع بهأومظنون[1]

مسلم الثبوت وشرحه الاجماع الآحادىاي المنقول آحاداً يجب العمل بهفى المختار خلافا للغزالى وبعض الحنفية قيل ومثلوه بقول عبيدةالسلماني ما اجتمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر والاسفار بالفجر وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت لكن قال فى التيسير هكذا يورده المشايخ رحمهم الله والله اعلم به. نعم اخرج ابن أبي شيبة عن عمرو ابن ميمون لم يكن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يتركون أربع ركعات قبل الظهر على حال . وعن ابراهيم ما اجتمع أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء ما اجتمعوا على التنوير بالفجر . وبهذا تعلم ان القول بعدم الحجية ضعيف وان في نسبته للا كثرين شيئاً فى النفس . والحاصل انهم قاسوا الاجماع المنقول آحاداً على انه الخبر الظني المنقول آحاداً قدثبت أنهحجة يجب العمل بهقطعاً فالقطعى المنقول آحاداً وهو الاجماع اولى بان يكون حجة يجب العمل به وهذا ظاهرجداً واستبعد افادة النقل آحاداً للظن لبعد اطلاعه عليهم اجمعين وعلى اجماعهم وحده من بين جماعة مشاركة فى سبب العلم كما مر عن الامام أحمد رحمه الله تعالى « من ادعى الاجماع فهو كاذب » بخلاف الخبر فانه يمكن أن يكونفىالمجلس واحد فيسمع دون غيره ولا كذلك الذين كثروا غاية الـكثرة فقياس الاجماع على السنة قياس مع الفارق.قلنا ان الاجماع لا يكون بقول الـكل معاً بل قد يكون بافتاء واحد فى بيته ثم بافتاء آخر فى بيته وهكذا فيمكن ان يكون الناقل عنه فتوى واحد أو اكثر هو وحده ثم اطلع هو وحده او مع غيره على فتوى سائر الناس قولا منهم او بامارات مفهمة موقعة للعلم او الظن فحينئذ قد اطلع على الاجماع واحد من غير استبعاد وأيضاً يجوز ان يطلع اكثرون لـكن لم ينقلوا لعدم توفر الدواعى عندهم

(١) قال الاسنوى « قال الآمدى والخلاف ينبني الخ » أقول معنى هذا ان الخلاف مبنى على انه هل يشترط القطع فى الاصول اولا فمن اشـترط القطع لا

المسئلة الخامسة اذا عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة فان كان أحدهما قابلا للتأويل بوجه ما أول القابل له سواء كان هو الاجماع أو النص جمعا بين الدليلين وان لم يكن أحدهما قابلا للتأويل تساقطا لان العمل بهما غير ممكن والعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح من غير مرجح وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين أو كان احدهما قطعيا والآخر ظنيا[1] فلا تعارض كما ستعرفه فى

يقبل هذا الاجماع ومن لا يشترط يقبل لعدم الدليل القطعى من الاجماع على حجية هذا الاجماع وفيه تأمل فان أدلة حجية الاجماع غير فارقة بينما كان نقله بطريق القطع والتواتر وبين ما كان نقله بالآحاد بل الاجماع المنعقد على اتباع الدليل الراجح يفيد حجية هذا الاجماع أيضاً . وهذا الاجماع ظاهر فكان العمل به واجباً اجماعاً

(١) قال الاسنوى « وهذا كله اذا كانا ظنيين فان كانا قطعيين الخ » اقول قال فى جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمة خرق الاجماع الذي من شأن الائمة بعده ان لا يخرقوه انه لا اجماع يضاد اجماعا سابقاً خلافا للبصرى ابى عبد الله فى تجويزه ذلك قال لانه لامانع من كون الاول مغيا بوجود الثانى وان الاجماع بناء على الصحيح انه قطعي لا يعارضه دليل قطعى ولا ظنى اذ لا تعارض بين قاطعين لاستحالة ذلك وبين قاطع ومظنون لالغاء المظنون فى مقابلة القاطع اه فافاد بقوله انه لا اجماع يضاد اجماعا سابقاً نفى نسخ الدليل المتاخر للاجماع وافاد بقوله وانه يعارضه دليل أنه لا يكون مع الاجماع فى زمن واحد دليل يدل على خلاف مادل عليه الاجماع بل اذا وجد دليل قطعي يقدم الاجماع عليه لاحتماله النسخ بخلاف الاجماع فانه لا يقبل النسخ واذا قدم على النص القطعى فتقديمه على الظني أولى . ومن هذا تعلم ان الاجماع لا يتصور ان يكون ظنياً باعتبار الدلالة والحجية بل هو قطعى فى الحجية والدلالة دائماً على الصحيح كما قدمناه أيضاً وانه متى عارض الاجماع نص من الكتاب أو السنة وكان النص قاطعاً قابلا للتأويل أول بما يوافق الاجماع وان لم يقبل التأويل قدم الاجماع لما ذكرناه من أن النص يقبل النسخ والاجماع لا يقبله فكان الاجماع أقوى فلا يتساقطان أذ

القياس. « فروع » حكاها في المحصول احدها اذا استدل اهل العصر بدليل اوذكروا للحديث تأويلا[1] فذكر اهل العصر الثاني دليلا آخر وتأويلا آخر من غير قدح في

لا تعارض بين قاطعين في الواقع ونفس الامر لاستحالة ذلك لان القاطع يجب تحقق مدلوله في الواقع فيلزم من تعارضهما في الواقع اجتماع النقيضين وهو محال وقد قدمنا ان التعارض عند الحنفية لا يكون في الحجج الشرعية في نفس الامر مطلقاً سواء كان الحجتان مقطوعتين أو كانتا مظنونتين وان تجويزه في الظنيتين فقط دون القطعيتين كما في المختصر وسائر كتب الشافعية تحكم فان الحجج الشرعية لابد من انتاجها في نفس الامر وقد فرضت كذلك حيث جعلت منتجة لا حكامها فلو تناقضت في الواقع ونفس الامر لزم وقوع النتائج المتناقضة في نفس الامر وان كانت مظنونة بل التعارض انما يتصور دائماً ظاهراً في بادىء الرأى فقط للجهل بالتاريخ أو الخطأ في فهم المراد أو في مقدمات القياس وهذا يمكن في كل حجة وبلا فرق بين القطعي منها والظني بل هما سواء في ذلك قطعاً . ودعوى انه يجوز مع المساواة التخلف عن المدلول في أحدهما في الظنيين فحينئذ يجوز فيهما ان يكونا متنافيين في المدلول لكن بتخلف احد المدلولين فلا تناقض مكابرة ظاهرة فان من الضروريات أنه اذا ظن مقدمات الدليل يقع الظن بالنتيجة ايضاً فان الظن بالملزوم يستلزم الظن باللازم وكذا تحققها يستلزم تحقق النتيجة في نفس الامر وحكم التعارض في الجميع ... النسخ ان علم المتقدم والمتأخر ويكون ... قابلين له ولا يعلم المتقدم والمتأخر فالترجيح ... أمكن ... العمل بالراجح لان ترك ... خلاف المعقول والاجماع والا فالجمع بعد الامكان وان لم يمكن تساقطا وعمل في الحادثة بما دونهما. وقد علمت ان الاجماع لا يقبل ... على النص الذى يعارضه فاعرف هذا وتذكر ما قدمناه

(١) قال الاسنوى « فروع حكاها في المحصول أحدها اذا ... العصر بدليل الخ » أقول قد تقدم انه يحرم احداث قول ثالث في مسئلة ... عصر منها على قولين واحداث تفصيل بين مسئلتين لم يفصل بينهما أهل عصر ... لخرق احداث ... او التفصيل الاجماع بان خالف ما اتفق عليه أهل العصر

الاول جاز على الصحيح ونقله ابن الحاجب عن الاكثرين لان الناس لم يزالوا على ذلك في كل عصر من غير انكار[1] فكان ذلك اجماعا وقيل لا لان الدليل الثانى والتأويل

بخلاف ما اذا لم يخرقاه . وقد ذكر هنا ما اذا اجمع أهل العصر على الاستدلال على الحكم بدليل أو أجمعوا على تأويل للحديث فذكر أهل العصر الثاني دليلا آخر أو تأويلا آخر مع بقاء الحكم المجمع عليه فى الحالين على حاله فهذا جائز على الصحيح وكذا اذا اجمعوا على علته للحكم فذكر أهل العصر الثانى علة أخرى لان أهل العصر الثاني لم يخرقوا الاجماع الاول وانما خالفوا فى الدليل أو التأويل أو العلة مع بقاء الحكم بخلاف ما تقدم من احداث قول ثالث، او تفصيل ففرض المسئلة هنا في المخالفة فى الدليل أو التأويل أو العلة دون الحكم . وهذه كلها يجوز تعددها حتى لو كان احداث الدليل أو التأويل أو العلة خارقا للاجماع لا يجوز احداثه كما قال أهل العصر الاول لا دليل ولا تأويل ولا علة غير ما ذكروه ومثال الاول كما اذا اجمعوا على الاستدلال على النية بقوله تعالى (وما أمروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين) . ثم قال شخص ان الدليل قوله صلى الله عليه وسلم « انما الاعمال بالنيات » ومثال الثاني كما اذا قال المجمعون عند الشافعية فى قوله صلى الله عليه وسلم « وعفروا الثامنة بالتراب » أن تأويله عدم التهاون بالسبع بان ينقص عنها فلو أوله من بعدهم على ان معناه ان التراب لما صحب السابعة صار كانه ثامنة كان صحيحاً . ومثال الثالث كان جعلوا العلة فى الربا الاقتيات وجعل آخرون بعدهم العلة الادخار فهذه العلة موافقة كذا يؤخذ من العطار على جمع الجوامع ولذلك قال في جمع الجوامع وشرحه وعلم من حرمته خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل لحكم أى اظهاره أو تأويل لدليل ليوافق غيره أو علة لحكم غير ما ذكروه من الدليل والتأويل والعلة لجواز تعدد المذكورات ان لم يخرق ما ذكر ما ذكروه بخلاف ما اذا خرقه الى آخر ما قدمناه . وقال فى مسلم الثبوت أيضاً اذا اجمع على دليل على حكم أو تأويل فى معنى جاز احداث غيره من الدليل أو التأويل عند الاكثر الا اذا ابطل هذا المحدث المجمع عليه خلافا للبعض اه . موضحاً من شرحه

(١) قال الاسنوى « لان الناس لم يزالوا على ذلك الخ » ونقول أيضاً ان

الثانى غير سبيل المؤمنين [1] * الثانى اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم من التابعين ليس بحجة [2] خلافا لبعضهم لنا ان الصحابة رجعوا اليهم في وقائع كثيرة فدل على اعتبار قولهم معهم قال ابن الحاجب فان نشأ التابعي بعد اجماعهم ففى اعتبار

احداث الدليل أو التاويل أو العلة مع بقاء الحكم وكونه غير خارق لما اجمعوا عليه اجتهاد لم يعارضه اجماع . غاية الامر ان المجمعين لم يقولوا ما ذكر من الدليل أو التأويل أو العلة وعدم القول ليس قولا بالعدم فالاجماع على دليل أو تأويل أو علة ليس الا عدم القول بالدليل أو التأويل أو العلة غير ما ذكروه

(١) قال الاسنوى « وقيل لا لان الدليل الثانى الخ » أقول الجواب عن ذلك أن المتبادر من اتباع غير سبيل المؤمنين اتباع خلاف سبيلهم وهذا ليس خلافه ومجرد المغايرة مع عدم المخالفة لا تضر ومن ثمة لم يقل احد ببطلان ما لم يثبت بالاجماع وثبت بغيره مع ان هذا الغير غير سبيلهم أيضاً على أنا نمنع كون الدليل أو التأويل أو العلة سبيلا داخلا فى النص بل السبيل المراد من النص هو المدلول الذي هو الحكم .قال تعالى (قل هذه سبيلي) وأريد به المدلول الا ترى أن المتأخرين من العلماء كانوا ولم يزالوا يستخرجون الادلة والتأويلات المقوية لما اجمع عليه المتقدمون من الحكم ولم ينكر عليهم بل عد ذلك فضلا فى حقهم. وللمانعين دليل آخر مردود اعرضنا عنه وعن رده خوف الاطالة

(٢) قال الاسنوى « الثانى اجماع الصحابة مع مخالفة من ادركهم الخ » أقول هذه المسئلة مفرعة على تعريف الاجماع فاننا متى قلنا انه اتفاق جميع المجتهدين فى عصر فان كان التابعي المجتهد موجودا وقت اتفاق الصحابة فهو معتبر منهم لانه من مجتهدي الامة فى عصر فان نشأ بعدهم بان لم يصر مجتهدا الا بعد اتفاقهم فعلى الخلاف فى انقراض العصر ان اشترط انقراضه اعتبر وفاقه لهم والا فلا وهو الصحيح كما تقدم وهو مذهب الحنفية والشافعية واكثر المتكلمين فلا يكون اتفاق الصحابة اجماعا اذا كان التابعي المجتهد موجوداً وقت اتفاقهم عند مخالفته اياهم عند هؤلاء الائمة. فان قلت هذا لا يصح عند من يقول بحجية قول الصحابة

موافقته خلاف مبني على انقراض العصر * الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله لكن لايجوز التمسك باجماعنا على كفره في تلك المسائل[١] لانه انما ثبت

فان مخالفة التابعي اياه حينئذ حرام عليه فلا يعتبر قوله فلا تضر مخالفته في اجماعهم. قلت لانسلم الحرمة عنده اذا أدى اجتهاده الى عدم الحجية لكونها مجتهدا فيها مظنونة ظناً ضعيفا

(١) قال الاسنوي « الثالث المبتدع ان كفرناه فلا اعتبار بقوله الخ » أقول اعلم أن هذه المسئلة فيها تفصيل وذلك ان الكافر بالله المنكر لكتابه ورسالة رسوله وسنته فلا خلاف في عدم اعتبار وفاقه ولا خلافه وذلك لان الاسلام شرط في المجتهد فانه ذو الملكة التي بها يقتدر على استنباط الحكم من الكتاب أو السنة أو الاجماع أو القياس كما انه شرط في الاجتهاد لانهم اعتبروا فيه كما في جمع الجوامع معرفته بمتعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور في الكافر اذ لا يعتقد حقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما. نعم يتحقق الاجتهاد في الكافر لكن بمعنى آخر كما في العقليات دون ما هو المعتبر في الاحكام الشرعية. وأما المبتدع فاما ان تكون بدعته غير جلية وهي التي لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قطعي واضح كنفي زيادة الصفات فلا خلاف في اعتبار المجتهد المبتدع بهذه البدعة وفاقا وخلافا واما ان تكون جلية وهي المفسقة وهي التي لم تكن عن شبهة قوية معتبرة شرعا بان خالفت دليلا شرعيا قطعياً واضحا كالتجسيم فقد اختلفوا في انها مكفرة او غير مكفرة بعد كون صاحبها يصلي صلاتنا ويتوجه الى قبلتنا ويأكل ذبيحتنا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار من المعتزلة الى التكفير بمثل هذه البدعة وعدم اعتبار قوله وفاقا وخلافا على هذا ظاهر. وذهب غيرهما الى عدم التكفير ذهاباً الى الفرق بين لزوم الكفر وبين التزامه فان من التزم الكفر فهو كافر اما من لزمه الكفر وهو لايرى ذلك ولا يعتقده كبدع الخوارج الذين يستحلون دماء المسلمين وأموالهم وسبي ذراريهم فغير كافر لكنه فاسق لان شرط العدالة في المجتهد شرط عدم البدعة المفسقة وهي البدعة الجلية وهم

خروجهم من الاجماع بعد ثبوت كفرهم فلو أثبتنا كفرهم فيها باجماعنا لزم الدور وان لم نكفره اعتبرنا قوله لانه من المؤمنين(١) وحكى ابن الحاجب قولا ثانيا انه لا يعتبر لفسقه وثالثا ان قوله معتبر في حق نفسه لا في حق غيره بمعنى انه يجوز له مخالفة الاجماع المنعقد دونه ولا يجوز لغيره ذلك* الرابع ارتداد الامة ممتنع للادلة على عصمتهم وقال قوم لا يمتنع(١) لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين فلا يكون

جمهور العلماء والحنفية قاطبة ومن لا فلا . وما ذهب اليه الحنفية قاطبة وجمهور العلماء هو الحق لان قول الفاسق يجب التوقف فيه فلا دخل له في الحجية خصوصاً ارباب البدع الجلية فان هؤلاء قد تمكنت فيهم مكابرة الهوى على العقل وانغمض رأيهم في تعصبهم فوقعوا في ضلالة وظلمة فيريهم الهوى خلاف ما هو عليه فلا اعتداد بهم واعتبار القول في الاجماع انما كان لجامع حجة الرأي لان الدخول في الاجماع انما هو بالرأى وقد افسدوه باختيار الهوى على العقل . ثم انك اذا تأملت في هذا الذي قلناه ظهر لك انهم اجدر بعدم الاعتبار من الفاسق بغير هذه البدعة فان الفاسق بغيرها لم يفسد رأيه بل اهدر قوله شرعا . وبهذا تبين ان كلام الاسنوى انما هو في البدعة الجلية لانها هى التى قيل بانها كفر فان كفرناه كما يقول القاضيان فلا اعتبار بقوله . واما قوله لكن لا يجوز التمسك باجماعنا الخ . فهذا بيان لان القائل بتكفيرهم لا يجوز له أن يتمسك باجماعنا على كفرهم في تلك المسائل لما يلزم عليه من الدور وقد علمت ان التمسك في كفرهم بما يلزم مذهبهم من الكفر بنا على ان لازم المذهب مذهب وان كان خلاف الصحيح الذى عليه الجمهور

(١) قال الاسنوى « وان لم يكفر اعتبرنا قوله الخ » أقول قد علمت أن هذا القول مخالف لما يقوله الحنفية قاطبة وجمهور العلماء وأن الحق عدم اعتبار قوله ولو لم نكفره ببدعته متى كانت البدعة مفسقة وهى البدعة الجلية بل الحق اشتراط عدالة المجتهد في الاجماع فلا اعتداد في الاجماع وفاقا وخلافا بقول الفاسق مطلقا ولو بغير البدعة كما قدمناه

(٢) قال الاسنوى « الرابع ارتداد الامة ممتنع للادلة على عصمتهم الخ »

سبيلهم سبيل المؤمنين واجاب ابن الحاجب بانه يصدق ان الامة ارتدت [1] *الخامس

أقول أى ان الصحيح بناء على حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الأئمة بعده أن لايخرقوه أنه يمتنع ارتداد الامة في عصر سمعاً وان جاز عقلا لحديث الترمذي وغيره «ان الله تعالى لا يجمع امتى على ضلالة» وأشار الاسنوى الى ذلك بقوله للادلة على عصمتهم. وقيل يجوز ارتدادهم سمعاً كما جاز عقلا وليس في الحديث مايمنع من ذلك لانتفاء صدق الامة وقت الارتداد وأشار الاسنوي الى ذلك بقوله لانهم اذا فعلوا ذلك لم يكونوا مؤمنين الخ أى فلا يصدق عليهم أنهم أمة محمد صلى الله عليه وسلم فلا تمنع أدلة عصمة أمة محمد صلى الله عليه وسلم من ارتدادهم

(١) قال الاسنوى « وأجاب ابن الحاجب بأنه يصدق أن الامة ارتدت » أقول عبارة العضد والجواب أنه يصدق ان أمة محمد صلى الله عليه وسلم ارتدت قطعا قال السعديني يصدق ذلك قطعاً وذلك لان الحكم بالشيء على الشيء قد يكون باعتبار ثبوته له فيمتنع تنافي وصفي الموضوع والمحمول فلا يصح الامة ارتدت الا مجازا باعتبار كونها أمة فيما مضى وقد يكون باعتبار حدوثه له فلا يمتنع فيصح ارتدت الامة حقيقة فيلزم الاجماع على الخطأ . وتحقيق ذلك أن زوال اسم الامة عنهم لما كان بارتدادهم كان متأخرا عن الارتداد بالذات فعند حصول الارتداد وحدوثه صدق عليهم الاسم حقيقة فتتناولهم الادلة السمعية اه لكن ربما ورد على ذلك انه لم لايجوز أن يكون المراد أن الامة في حال صدق اسم الامة عليها يمتنع أن تجتمع على ذلك ويدفع بانه اذا كان المراد ذلك كان الاخبار به لغوا لاستحالة وجود وصف الامة مع وصف الارتداد فلا معنى للاخبار بالامتناع من طريق السمع لكن ربما يقال لعين هذه الاستحالة يحمل الضلال على غير الارتداد فيكون الارتداد لاتعرض له في الادلة السمعية لكن الجلال المحلي في شرحه على جمع الجوامع حاول أنه لابد من القول بالمعنى الثاني فقال واجيب بأن معنى الحديث أنه لايجمعهم على أن يوجد منهم مايضلون به الصادق بالارتداد لحمل الضلال عاما ووجهه انه لامعنى لجمعهم على الضلالة

جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء [١] وقال ابن الحاجب الى

الا جمعهم على ان لا توجد منهم ولا شك أنها لا توجد منهم وتحدث لهم وهم متلبسون بها اذ يلزم على ذلك تحصيل الحاصل ولا معنى له ويلزم أيضاً أن لا يصح أن يقال ارتد المسلم حقيقة مع القطع بصحة هذا القول كذلك فوجب أن يطلق اسم الامة عليهم حقيقة زمن الحدوث فيلزم أنه جمعهم على الضلالة والادلة السمعية دلت قطعا كما قدمناه على امتناع ذلك . وأيضا يعلم من حرمة خرق الاجماع مع كون شأن الامة أن لا يخرقوه بأن لا يقولوا قولا مخالفاً لما وقع الاجماع عليه أن الحكم في هذه المسألة عندهم هو امتناع الارتداد فكان عدم جواز الارتداد مجمعاً عليه فيكون وقوع الارتداد خارقا للاجماع على عدم وقوعه فيكون قول الائمة بوقوعه خارقا لذلك الاجماع أيضا فمعنى قولنا ارتداد الامة ممتنع أن الحكم عند الائمة في هذه المسألة هو الامتناع وأما كون الامتناع من السمع فلأن الاجماع على وجوب استمرار الايمان في الامة لابد له من مستند ولا بد أن يكون هو السمع اذ لا مدخل للرأي في هذا حتى يصح أن يكون المستند قياسا واذا لم تخرق الامة هذا الاجماع فلا بد أن يقولوا بمستنده السمعي وهو قوله صلى الله عليه وسلم «لا تجتمع امتي الخ» هذا ما قالوه ومع ذلك فالمطلوب ثابت صريحا بالاحاديث الصحاح منها ما في جامع الاصول عن عقبة بن عامر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول «لا تزال عصابة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة فينزل عيسى فيقول أميرهم تعال صل لنا فيقول لا ان بعضكم لبعض أمراء تكرمة لهذه الامة» فلا حاجة بنا الى هذا النحو من الاستدلال ولذلك قال السبكي ولو استدل بنحو قوله صلى الله عليه وسلم «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق» لكان أوضح فانه نص في أن هذه الامة لا تخلو عن قائم بالحق ويستحيل معه ردة الكل اه

(١) قال الاسنوي «الخامس جاحد الحكم المجمع عليه لا يكفر خلافا لبعض الفقهاء الخ» أقول قال في جمع الجوامع وشرحه جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك

كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر كافر قطعاً لان جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم فيه وما أوهمه كلام الآمدي وابن الحاجب من أن فيه خلافا ليس بمراد لهما وكذا المجمع عليه المشهور بين الناس المنصوص عليه كحل البيع جاحده كافر في الاصح لما تقدم وقيل لا لجواز أن يخفى عليه وفي غير المنصوص من المشهور تردد: قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز أن يخفى عليه . ولا يكفر جاحد المجمع عليه الخفي بان لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف ولو كان الخفي منصوصاً عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب فانه قضى به النبي صلى الله عليه وسلم كما رواه البخاري ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعا اه . وقال في روضة الشافعية في باب الردة من جحد مجمعاً عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفر ان كان فيه نص اه . والمراد من الضرورة أنه صار باعتبار ما طرأ عليه من الشهرة وان كان في الاصل نظريا ملتحقا بالضروريات. وقال الآمدي اختلفوا في تكفير جاحد المجمع عليه فأثبته بعض الفقهاء وانكره الباقون مع اتفاقهم على أن انكار الاجماع الظني غير موجب. هذا هو المختار وانما هو التفصيل بين أن يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة فيكون جاحده كافراً اه ملخصاً". وقال ابن الحاجب انكار حكم الاجماع القطعي ثالثها المختار أن نحو العبادات الخمس يكفر اه . فقد تضمن كلام كل منهما كما ترى حكاية الخلاف في تكفير جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة فليس التكفير بانكاره لكونه انكار مجمع عليه بل لكونه انكار معلوم من الدين بالضرورة فلم ينقلا عن أحد عدم التكفير بانكاره بل نقلا اسناد التكفير الى كونه مجمعاً عليه اه كمال بن أبي شريف . وقال العطار في حواشيه على جمع الجوامع نقلا عن البرهان لامام الحرمين شاع في لسان الفقهاء أن خارق الاجماع يكفر وهذا باطل قطعاً فان من ينكر أصل الاجماع لا يكفر والقول بالتكفير والتبري ليس بالهين اه . وهذا بظاهره يقتضي أن منكر الاجماع مطلقا لا يكفر

للعوام كالعبادات الخمس كفر والا فلا * السادس الاكثرون على انه لا يجوز أن

وسيأتي أن مراد امام الحرمين غير ذلك واف لعبارته هذه بقية يعلم منها مراده فكان الواجب نقل عبارته بتمامها فان نقلها على هذا الوجه يفهم غير مراده . وقال في مسلم الثبوت وشرحه انكار حكم الاجماع القطعي وهو المنقول تواتراً من غير استقرار خلاف سابق عليه كفر عند أكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم لانه انكار لما ثبت قطعا أنه حكم الله تعالى خلافا لطائفة قالوا حجيته وان كانت قطيعة لكنها نظرية تدخل في حيز الاشكال من حيز الظهور كالبسملة . ومن أجل أن انكار حكمه ليس كفرا لم نكفر الروافض مع كونهم منكرين لخلافة خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم حقا وقد انعقد عليه الاجماع من غير ارتياب . قال شارحه : وهذا بظاهره يدل على أن عدم تكفيرهم مخصوص بمن لا يرى انكار حكم الاجماع كفرا وأما عند من يري انكاره كفرا فهم كافرون . وليس الامر كذلك فان الصحيح عند الحنفية أنهم ليسوا كفارا حتي تقبل شهادتهم الا الخطابية وقد نص الامام على عدم تكفير أحد من أهل القبلة والشيخ ابن الهمام وان كان ميله فى فتح القدير فى مسألة امامة المبتدعة الى التكفير لكن قال في كتاب الخراج بعدم تكفيرهم . وأقول وقد ظهر لمن يطلع على ما نقلناه فى هذه المسألة وعلى مالم ننقله فيها مما تركناه خوف الاطالة اضطراب فيها وتضارب فى أقوالهم وهذا ناشيء من عدم تحرير الكلام وتخصيص كل مقام بما يليق به من الكلام فنقول تحقيق المقام فى هذا أن الاحكام الشرعية التي هى من ضروريات الدين وهى ماكانت ثابتة بنص قطعي الثبوت والدلالة لاشبهة فيه من الكتاب أو السنة بحيث صارت من ضروريات الدين يعلمها الخواص والعوام كفرضية الصلوات الخمس وعدد ركعاتها والزكاة وصوم رمضان والحج على المستطيع والجهاد ووجوب الصلاة الى جهة الكعبة ومشروعية الطلاق مثلا فهذه كلها خارجة عن محل الخلاف باتفاق الجميع وانكار شيء منها كفر البتة بلا خلاف والاجماع عليها ليس الا للعمل بالنصوص التي دلت عليها وثبتت بها وانها لايجوز للمسلم أن يخالفها فليست مما ثبت بالاجماع بل ان الاجماع تابع لها وعمل بها قولا

﴿ تابع الحاشية ﴾

وعملا . وأما الاحكام الشرعية الدينية التي ثبتت بالاجماع سواء عرف مستنده وكان قطعيا فيه شبهة أو ظنياً وبالاجماع أصبح قطعياً لاشبهة فيه فهذا هو الذي وقع فيه الكلام فنقول ان هذا الاجماع قطعي الدلالة بلا شك غير أنه تتفاوت مراتبه فتارة يكون اجماعاً قوليا صريحاً منقولا بالتواتر بلا شبهة وذلك كاجماع الصحابة المنقول الينا تواترا على حكم شرعي كاجماعهم على وجوب نصب الامام فانهم أجمعوا عليه بحيث لم يشذ واحد منهم وتواتر نقله واستمر عليه العمل في كل عصر بلا نكير واجماع الصحابة وكونه حجة لم يخالف فيه أحد أصلا لانه يندرج فيه قول أهل المدينة والعترة والخلفاء الراشدين والشيخين وهم معلومون باعيانهم واسمائهم وأمكنتهم خصوصاً بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم زماناً قليلا وتمكن معرفة أقوالهم وأحوالهم للجادين في الطلب وكثير ما هم حينذاك ويعلم بالتجربة والتكرار عدم رجوعهم عما هم عليه قبل قول الآخر علماً ضرورياً ويعلم يقينا بقرائن جلية وضعية فيهم وفي حال الفتوى والعمل أنهم لم يكذبوا فيه لاعمداً ولا سهواً ويمكن هذا العلم للواحد والجماعة ويمكن نقل اجماعهم بدون أدنى بعد في ذلك كما هو واضح وهذه مرتبة أولى من مراتب الاجماع وهذه المرتبة هي التي قال فيها فخر الاسلام ما نصه فصار الاجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العلم والعمل فيكفر جاحده في الاصل ومثل له في التحرير بالاجماع على خلافة ابي بكر الصديق رضى الله عنه ولكن لا يخفي أن الاجماع لم ينعقد على خلافته رضي الله عنه لمخالفة سعد بن عبادة وان كانت المبايعة تامة ومنعقدة لانه لايلزم في تمامها وانعقادها الاجماع بل هي فرض كفاية كما قدمناه . نعم لو مثل لذلك باجماعهم على وجوب نصب الامام بعده صلى الله عليه وسلم لكان ذلك صحيحا واجماع الصحابة السكوتي الذي علم بقرائن الاحوال ان سكوت من سكت لاجل الموافقة كالقولي يفيد علماقطعيا ومتى نقل الينا بالتواتر يكفر جاحده وذلك كاجماعهم على قتال مانعي الزكاة كما مثل به في التحرير . المرتبة الثانية اجماع من بعدهم فهذا وان نقل متواتراً وأفاد

تابع الحاشية

قطعية الحكم لكن فيه شبهة الخلاف فى انعقاده وهـذا هو الذى قال فيـه فخر الاسلام واجماع من بعدهم بمنزلة الخـبر المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهداً فيه فى السلف كان كالصحيح من الاخبار وذلك كالاجماع بعد استقرار الخلاف فانّ فى كونه اجماعا خلافا بين السلف ومثله الاجماع المنقول آحاداً فصار أعلى مراتب الاجماع اجماع الصحابة القولي حقيقة أو حكما فان كان سكوتيا دلت القرينة على ان السكوت معه علامة الرضا والموافقة فنى نقل هـذا تواتراً فالحكم الذى ثبت به واشتهر لدى الخواص والعوام لاشبهة في تكفير جاحده لان الحكم الثابت به اصبح من ضروريات الدين ثم اجماع من بعدهم . ووجه الفرق ان الصحابة كانوا معلومـين باسمائهم واعيانهم وأماكنهـم فتعلم أقوالهم بالبحث والتفتيش قطعا ولذلك لم يختلف فيه أحد فاذا أخبر جماعة عدد التواتر حصل اليهم باتفاقهم قطعا وأما من بعدهم فـكثروا ووقع فيهم نوع من الانتشار فوقعت شبهة فى تحقيق اتفاقهم واحتمل ان يكون هناك مجتهد لم يطلع على قوله الناقلون لكن لما كان هذا الاحتمال بعيد الوقوع فى قرن التابعين وتابعيـهم لعدم وقوع الانتشار كذلك مع كون الناقلين جماعة يكفى خبرهم لافادة العلم فصار بمنزلة الخبر المشهور الذي فيـه احتمال بعيد وصار ادون درجـة من اجماع الصحابة فجاحده يضلل . ثم الاجماع الذي وقع بعد تقرر الخـلاف السابق حجيته ظنية لاحتمال حياة القول السابق بحياة دليله فلا يكفر جاحده ولا يضلل وكذا الاجماع المنقول آحاداً للاحتمال فى ثبوته وكذا الاجماع الذى وقع عن سكوت ولا قرينة تدل قطعاً على أن السكوت كان للرضا والموافقـة لاحتمال عـدم موافقة الساكت فصارت هـذه الاجماعات الثلاثة لهذه الاحتمالات حجة ظنيـة كخبر الواحد الصحيح . والى هذا أشار الامام فخر الاسلام بقوله واذا صار الاجماع مجتهداً فيه فى السلف يعنى لايكون على صحته دليل قاطع لعدم ثبوت الاتفاق قطعاً فصارت المراتب هكذا مرتبة اجماع الصحابة والمقصود اتفاقهـم بتنصيص

﴿ تابع الحاشية ﴾

الكل بالحكم أو بدلالة توجب انهم اتفقوا قطعاً المنقول تواتراً مع الشهرة لدى الخواص والعوام وهذا يكفر جاحده ومالم يشتهر ونقل تواتراً بحيث يعرفه الخواص فهذا يكفر جاحده الذى وصل اليه النقل تواترا دون من لم يصل اليه ثم اجماع من بعدهم من التابعين وتابعيهم لما ذكرناه ثم الاجماع بعد استقرار الخلاف والاجماع الآحادى والاجماع السكوتى مع عدم دلالة الدليل القاطع على كون السكوت عن رضا وموافقة . وعلى كل حال فجميع الاجماعات مقدمة على القياس عند اكثر أهل الاصول لانها اما بمنزلة الآية من الكتاب أو الخبر المتواتر أو المشهور أو الآحاد والكل مقدم على القياس. وأما ما أورده صاحب الفواتح على من قرر كلام فخر الاسلام بان الاعلى اجماع الصحابة بحيث يكفر جاحده حيث قال وفيه نظر أما أولا فلان هذا يقتضى تكفير الروافض والخوارج مع قبول شهادتهم بل رواية الخوارج ان لم يدعوا الى بدعتهم على ماهو المشهور من مذهبه. وأما ثانياً فلان الادلة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع. وأما ثالثاً فلان الخلاف لا يخرج القطعى عن القطعية فانه لم يخرج فضيلة أمير المؤمنين الصديق الاكبر وخلافته بخلاف الروافض عن القطعية وكذا فضيلة أمير المؤمنين علي بخلاف الخوارج والقطعيات لاتقبل شدة وضعفاً فلا ترجيح لاجماع على آخر اه فهو مردود أما الاول فلان الروافض ما انكروا وقوع خلافة أبي بكر وانما انكروا انه أولى بالخلافة وكونه رضى الله عنه أولى بالخلافة لم ينعقد عليه الاجماع لمخالفة سعد بن عبادة في ذلك وانعقاد الخلافة فى ذاته لايتوقف على الاجماع على مبايعة من تنعقد له كما قدمناه فانكارهم خلافة أبي بكر لايوجب كفراً باتفاق ولهذا كان الصحيح عند الحنفية انهم ليسوا بكفار حتى تقبل شهادتهم ولهذا أيضاً حقق فى البحر الرائق على كنز الدقائق بتفصيل بليغ ان تكفير الروافض ليس مذهباً لائمة الحنفية المتقدمين وانما ظهر فى أقوال المتأخرين اه . وليس عدم تكفيرهم لان انكار اجماع الصحابة على وجه ما ذكره فخر الاسلام ليس كفراً بل لو كانوا انكروا الاجماع على وجوب نصب الامام

﴿ تابع الحاشية ﴾

العام بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لم يشك أحد في كفرهم وأما انكار كون أبي بكر أحق من غيره بالخلافة فهذا ليس بكفر ولا انعقد الاجماع عليه وان كان اتفاق الاكثر على ذلك حجة على من خالف كسعد بن عبادة والروافض ولكنه كون الشيء حجة شيء وتكفير جاحده شيء آخر. وأما الثاني فلانا نسلم ان الادلة الدالة على حجية الاجماع غير فارقة بين اجماع واجماع آخر لكن لا نسلم ان ذلك يقتضي مساواة الاجماعات في تكفير جاحدها أو عدمه الا ترى ان الدليل الدال على حجية نصوص القرآن ونصوص السنة لا تفرق بين نص ونص لكن هناك فرق من حيث تكفير الجاحد وعدم تكفيره فان ماكان منها قطعي الثبوت قطعي الدلالة ولا شبهة فيه يكفر جاحده وماكان منها مشهوراً يضلل جاحده وما لم يكن كذلك لا يكفر جاحده ولا يضلل مع استواء الجميع في دلالة الادلة على الحجية. وأما الثالث فلأنا نسلم ان الخلاف لا يخرج القطعي عن القطعية لكن نقول ان الخلاف يورث شبهة في القطعية وهي كافية في عدم التكفير. على أن فضيلة ابي بكر وخلافته وفضيلة علي ليس واحد منها من الاحكام الشرعية المجمع عليها وكلامنا في ذلك لا في مثل هذا فتفكر. ومن هذا تعلم أن قول صاحب جمع الجوامع: جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة وحرمة الزنا والخمر كافر قطعاً لان جحده يستلزم تكذيب النبي صلى الله عليه وسلم اه لا يخالف فيه أحد ولكن تكفير جاحده ليس من جهة أنه حكم مجمع عليه فقط بل من جهة أنه حكم ثابت بنص القرآن قطعي الثبوت قطعي الدلالة الذي لا شبهة فيه وانه خارج من موضع الخلاف وانه لا خلاف بينه وبين ما في روضة الشافعية في باب الردة من ان من جحد مجمعا عليه يعلم من دين الاسلام ضرورة كفر ان كان فيه نص اه خلافا للشيخ العطار على جمع الجوامع فان مراد صاحب الروضة بالنص النص القطعي ثبوتا ودلالة ولا شبهة وهو بعينه مراد صاحب جمع الجوامع كما يصرح به قوله

المعلوم من الدين بالضرورة وقول الجلال وهو ما يعرفه منه الخواص الخ وتمثيله بالصلاة والصوم وحرمة الزنا. ومن هذا تعلم أن قول ابن الحاجب وفى القطعي ثلاثة مذاهب المختار الخ غير صحيح اما أولا فلان ما كان مشهورا للعوام والخواص كالعبادات الخمس فكفر جاحده لم يخالف فيه أحد بل هو خارج اتفاقا عن هذا الاختلاف وأما ثانيا فلان انكار حكم الاجماع القطعي المنقول تواترا من غير استقرار خلاف سابق عليه ولم يكن معه نص قطعي الثبوت والدلالة على ما وصفنا ففيه قولان فقط لا ثلاثة فاكثر الحنفية وطائفة ممن عداهم يكفرون جاحده خلافا لطائفة كما قدمناه . ولذلك قال الجلال وما أوهمه كلام الآمدى وابن الحاجب الى آخر ماتقدم عنه. وقال فى مسلم الثبوت وشرحه والتثليث فى المذاهب التكفير وعدم التكفير وثالثها ان كان نحو الصلاة والا لا كما فى المختصر تدليس اذ لا يليق بحال أحد من المسلمين ان يقول ان انكار الصلاة ليس كفراً اه . وقال الكمال فى التحرير ومثله فى التقرير عليه فليس فى الواقع الا قولان احدهما التكفير مطلقا وهو الذى مشى عليه امام الحرمين بما لفظه فشا فى لسان الفقهاء ان خارق الاجماع يكفر وهو باطل قطعا فان من ينكر أصل الاجماع لايكفر والقول فى التكفير والتبرى ليس بالهين ثم قال نعم من اعترف بالاجماع واقر بصدق المجمعين في النقل ثم انكر ما اجمعوا عليه كان هذا التكذيب آيلا الى الشارع ومن كذب الشارع كفر. والقول الضابط فيه ان من انكر طريقا فى ثبوت الشرع لم يكفر ومن اعترف بكون الشيء من الشرع ثم جحده كان منكرا للشرع وانكار جزء من الشرع كانكار كله . ثانيهما التفصيل وهو مامشى عليه ابن السمعاني وعلل اكفار من اعتقد فى شيء من المجمع عليه المشترك في معرفته الخاص والعام خلاف ما انعقد عليه الاجماع بانه صار بخلافه جاحداً لما قطع به من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار كالجاحد لصدق الرسول. فعلم من هذا ان انكار المجمع عليه المشترك فى معرفته الخاصة والعامة كافر باتفاق وانما الخلاف فى غيره فامام الحرمين يقول بكفره وما مشى عليه ابن السمعاني يخالفه

تنقسم الامة على قسمين[1] احد القسمين مخطئون في مسألة والقسم الآخر مخطئون في مسئلة اخرى لان خطأهم فى مسئلتين لا يخرجهم عن ان يكونوا اتفقوا على

وربما يقال يحمل حكم الاجماع فى كلام الآمدي وابن الحاجب على التخصيص وهو ماليس من ضروريات الدين قلنا لا يصح لانهما جعلا من اقسامه ما كان من ضروريات الدين وهو ماكان مشهورا للعوام والخواص كالعبادات الخمس فلوحملناه على ماذكر لزم تقسيمه الاجماع الى نفسه ومباينه اذ لا خفاء في ان الاجماع على ماليس من ضروريات الدين لا يتناول الاجماع على ما هو من ضروريات الدين والحاصل ان كون الحكم معلوما من الدين بالضرورة ليس حكم الاجماع لان حكم الاجماع ما ليس ثابتا الا عنه والحكم المعلوم من الدين بالضرورة الدينية انما نشأ عن ظهـور كونه من الدين ظهورا اشترك في معرفة كونه منه الخواص والعوام فثبوته بالنص القاطع الذى لاشبهة فيه والاجماع انما انعقد عليه لضرورة وجوب العمل بهـذا النص على كافة المـكلفين فليس هو حكم الاجماع الثابت به ومن هذا تعلم أن قول امام الحرمين فى أول كلامه فشا فى لسان الفقهاء الخ خاص بمن ينكر الاجماع فيما لم يكن معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع ويكون المنكر غير معترف بالاجماع واما ماكان معلوما من الدين بالضرورة بنص قاطع فانكاره كفر قطعا وكذا اذا انكر ما يعترف فيه بالاجماع وانه من الشرع فخذ هذا التحقيق ولا تسأم فان طالب الحق يحتاج الى جد وجلد

(١) قال الاسنوي « السادس الاكثرون على انه لايجوز ان تنقسم الامـة على قسمين الخ » أقول حاصل هذا الفرع هل يجوز أن تنقسم الامة فرقتين فى كل من مسئلتين متشابهتين كل من الفرقتين مخطىء فى مسئلة من المسئلتين . اختلف العلماء فى ذلك . ومنشأ هذا الخلاف ان الامة بهذا الانقسام أخطأت نظراً الى مجموع المسئلتين فيمتنع ذلك الانقسام لانتفاء الخطأ عنها بما سبق من الادلة أو لم يخطىء الا بعضها نظرا الى كل مسئلة على حدة فلا يمتنع . قال الجلال المحلى وهو الاقرب ورجحه الآمدى وقال ان الاكثرين على الاول اه . وانما قلنا متشابهتين لبيان محل النزاع وذلك لان الاحوال ثلاثة حالتان متفق عليهما :

الخطأ * السابع يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به[1] لانه لامحذور فيه . وحجة المخالف انه لو جاز ذلك لكان عدم العلم به هو سبيل المؤمنين وحينئذ فيحرم تحصيل العلم به والفرعان الاخيران لم يذكرهما ابن الحاجب الا انه ذكر فرعا قريبا من الاخير فقال اختلفوا في جواز عدم علم الامة بخبر أو دليل راجح اذا عمل على وفقه وعبر الآمدى بعبارة أخرى فقال هل يمكن وجود خبر أو دليل لا معارض له وتشترك الامة في عدم العلم به اختلفوا فيه فمنهم من جوزه

الاولى اتفاقهم على الخطأ في مسئلة واحدة من وجه واحد لا يجوز اجماعا اتفاقهم عليه ؛ الثانية اتفاقهم في مسئلتين متباينتين مطلقاً يجوز اجماعا . وحالة مختلف فيها وهي هذه المسئلة ذات الوجهين . وحاصلها انه اذا نظر الى مجموع المسئلتين منضمة احداهما الى الاخرى كان الجميع مخطئاً واذا نظر الى كل منهما على حدة نجد المخطيء في هذه المسئلة بعينها فقط هو البعض وفي الاخرى فقط هو البعض ثم لا يخفى انه يلزم من التردد المذكور كون أحد الامة مصيبا دائما وغيره ممن خالفه مخطئاً دائما . مثال ذلك اتفاق فرقة على ان الترتيب في الوضوء واجب وفي الصلوات الفائتة غير واجب والفرقة الاخرى على عكس ذلك ومحل الخطأ وعدمه اذا كان الصواب وجوب الترتيب في الوضوء والفائتة أو عدمه فيهما فاذا نظر الى مجموع المسئلتين فقد أخطأت الامة لانها اتفقت على مطلق خطأ واذا نظرنا الى كل مسئلة على حدتها لم يكن جميعهم مخطئا نظرا الى خصوص الخطأ فلم يتفقوا على خطأ بخصوصه لانه اذا كان الصواب فيهما هو الوجوب وقالت احدى الفرقتين بوجوب الترتيب في الوضوء وبعدمه في الفائتة فقد اخطأت بالنسبة للفائتة واذا قالت الاخرى بالعكس فقد أخطأت بالنسبة للوضوء فلم يجتمعوا على خطأ بعينه وقس على ذلك اذا كان الصواب عدم الوجوب فيهما . هذا ايضاح المسئلة

(١) قال الاسنوى « السابع يجوز اشتراك الامة في عدم العلم بما لم يكلفوا به الخ » أقول حاصل هذا الفرع ان العلماء اختلفوا في جواز اتفاق الامة على الجهل بشيء لم تكلف بأن تعمله كالتفضيل بين عمار وحذيفة . فقال فريق يجوز

مصيرا منه الى انهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم ولم يبلغهم فاشتراكهم في عدم العلم به لايكون خطأ لان عدم العلم ليس من فعلهم وخطأ المكلف من أوصاف فعله ومنهم من احاله لانه يلزم منه امتناع تحصيل العلم به

وهو الاصح لعدم الخطأ فيه وقيل لا يجوز والا كان الجهل سبيلا لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل واجيب بمنع أنه سبيل لها لان سبيل الشخص ما يختاره من قول أو فعل وعدم العلم بالشيء ليس من ذلك . أما اتفاقها على جهل ماكلفت به فيمتنع قطعا . كذا فى جمع الجوامع وشرحه . والله أعلم

﴿ آخر الكلام على الاجماع ﴾

« وهو نهاية الجزء الثالث »



فهرس

الجزء الثالث من

نهاية السول

في شرح منهاج الاصول

صحيفة

صحيفة

صحيفة